



SCUOLA

SCIENZA E CRITICA

TIP. VIRZÌ

SCUOLA

SCIENZA E CRITICA

NUOVI SCRITTI VARII

DI

VINCENZO DI GIOVANNI



PALERMO
L. PEDONE LAURIEL, EDITORE
1874



ALLA PIA MEMORIA

DI

MIO PADRE



Ho raccolti in questo volumetto alcuni miei scritti di vario argomento parte editi e parte inediti, più per ricreazione dell'animo oppresso da grave sventura, e per farne dedicazione alla memoria di mio padre, che per merito che si avessero gli scritti qui radunati sia da giornali, su cui furono la prima volta pubblicati, sia da studii o meglio materiali per l'insegnamento di filosofia, che da più anni professo pubblicamente. Era mio intendimento ripigliando il corso libero di filosofia all'Università far seguire in quest'anno alle lezioni dell'anno passato, che furono sulla Logica aristotelica riscontrata colla hegeliana e colla positivista, lo svolgimento delle tradizioni Platoniche in Italia dal secolo VI al XVI, cioè da Boezio a Giordano Bruno. Ma dovetti smettere questo pensiero a cagione di lutto domestico che mi distrasse per più mesi dagli studî: e ai giovani che con tanto amore mi aspettavano altra volta in mezzo a

loro, non posso ora offrire che qualche brano della tela che avrei loro messo avanti, ove ne avessi avuto e agio e tempo a farlo.

Gli scritti quì messi insieme vengono dal 1858 fino al presente anno 1874; e ristampandoli nulla vi ho mutato quanto a sostanza, e rarissimamente qualche cosa quanto a forma. Ognuno di essi porta con se la nota o del tempo o dell'occasione come nacque; e due, quello sugli Angioli nella Divina Commedia, e l'altro sulle Prose morali e filosofiche di F. Petrarca, ebbi a dettarli il primo pel volume pubblicato a Firenze nelle Feste dantesche del 1865, e il secondo per l'altro che si è preparato nella occasione del Centenario che si celebra quest'anno a Padova in onore del Petrarca.

Ho dato al libretto il titolo di *Scuola, Scienza e Critica, Nuovi Scritti varii,* e secondo la partizione e l'indole degli scritti che il compongono, e perchè faccia compagnia all'altro volume di *Elogi e scritti varii* edito sin dal 1856. Se poi bene o male abbia fatto sia a raccoglierli in questo volumetto, sia a presentarne alcuni nuovamente al pubblico, lascio giudice il benigno lettore, alla cui indulgenza raccomando e me e le cose mie.

Palermo, nel luglio del 1874.

VINCENZO DI GIOVANNI

I

ISTRUZIONE ED EDUCAZIONE

LA SCUOLA E LO STATO[1]

— I —

In tanta solennità che ci ha qui raccolti, io non so di che prima lodarmi con voi, onorevolissimi signori; se di questa così bella frequenza di giovani, o se della nobile presenza del primo magistrato della provincia e dell'altro della città; di chi provvede agli studi o li governa direttamente, o di chi è maestro de' giovani cominciando dalle scuole elementari fino alle ultime del liceo; o se infine della parte più colta della città qui accorsa a fare onore a questa prima festa delle scuole. Dalla quale presenza la gioventù ha incitamento nobilissimo agli studi; e massime per vederli tenuti in tanta importanza e premiati con pubblica cerimonia. Nè a me, nè a voi, o signori, piacerà turbare la gioia di questa festa, cui partecipa tutta la città, col ricordo di miseri e funesti tempi,

1 Questo discorso fu letto nell'occasione della prima solenne distribuzione de' premî scolastici fatta in Palermo il dì 23 di ottobre 1863; e fu pubblicato dal periodico *La Gioventù* di Firenze, v. IV e V, p. 529. 1864. Dopo dieci anni la pubblica istruzione in Italia non ha dato i frutti che si speravano; ma la colpa non è certamente di chi vagheggiò assai lusinghiere speranze.

quando gli studi e l'ingegno anzichè premio non coglievano che disprezzo, noncuranza, e spesso persecuzioni ed esilio. Non mancarono è vero que' tempi di forti studi e di specchiate virtù; ma tanto bene si ebbe e si avrà sempre dalla potenza dell'ingegno italiano, che eziandio combattuto, non vien meno, ma piglia quasi maggior vigore; e fossero tempi neroniani, durano sempre in mezzo allo sconforto pubblico i Cornelii Tacito e i Trasca Peto!

Pertanto, o signori, mi danno occasione questi premi oggi conceduti ai giovani che han saputo giovarsi del pubblico insegnamento, di dir poche parole, come essendo la istruzione lo strumento della civiltà dei popoli, essa sia la più degna gloria degli stati.

A me non occorre dar definizione della barbarie e della civiltà: è chiarissimo che *barbaro* si dice da tutti quel popolo che non sa di scienze, di lettere, di arti; e *civile* all'opposto quell'altro che coltiva scienze, lettere, arti, che pregia gli studi, e mette la coltura dell'animo sopra le conquiste della forza e i favori della fortuna. È pertanto il difetto d'istruzione che fa barbaro un popolo, come la non mancanza di essa lo fa civile ed umano. Il barbaro non sa di diritti e doveri; il suo diritto è l'alabarda e il ben temprato ferro della sua scimitarra: il civile non usa le armi che pel diritto, aiuta il debole e l'oppresso, compiange gl'infortunii de' popoli e delle città, non plaudisce al sozzo tripudio di scellerata vittoria, accoglie il ramingo e l'esule che cerca fuori delle native oppresse contrade libera patria e libera vita, non traffica co' potenti i diritti de' popoli o la vendita degli stati, accorre a difendere l'iniquo mercato di cui merce è l'uomo di altro colore venduto ad un altro che se ne dice padrone, e ove il suo schiavo non l'obbedisca, il

flagella, lo fa dilacerare da' suoi mastini, l'uccide per diritto di compera come cosa che in faccia al suo signore non ha nessun diritto, nè può muover querela.

Ora, la civiltà si distingue adunque dalla barbarie per la istruzione; e il grado di più o men civiltà, di più o men barbarie di un popolo, è misurato dalla maggiore o minor diffusione che vi abbia l'istruzione; per la quale la educazione dello spirito si ha più che i beni materiali, e l'uomo sente l'eccellenza della sua natura, nè si confonde con gli altri animali, o per poco non discende alla vita ferina de' bruti. Ammansate il povero selvaggio Jrochese o della Australia, dapprima col metterlo in società con l'europeo, indi col dargli notizia di altro linguaggio e di altre idee, poi col metterlo a parte di que' comodi che per la civiltà si godono da' popoli civili; finalmente dategli istruzione facendolo ammaestrato della sua natura, de' suoi doveri e de' suoi diritti, come de' diritti e de' doveri degli altri; e più non sarà il feroce cannibale della foresta, lascerà l'arco, le frecce, le capellature de' nemici uccisi e sbranati; i terribili lineamenti del suo volto scompariranno a mano a mano addolcendosi; e procedendo, lo potreste vedere sitibondo di scienza attendere alle nostre Università, studiare i capolavori dell'arte nostra, dipingere o scolpire, insegnare o scriver libri, sedersi ne' pubblici consessi, partecipare al governo di qualche stato il più civile che vi fosse. Gli antichi miti raccontano i miracoli che i primi tesmofori operavano di quelle tribù erranti e selvatiche, onde uscì la civilissima Grecia, e poi si partì pel mondo antico la sapienza classica e l'arte più stupenda che vi sia stata : quelle foreste genti abitatrici delle falde del Pindo e dell'Olimpo, ebbero come dii que' famosi jerofanti che

facendo da sacerdoti, guerrieri, legislatori, poeti, le menarono a pulito ed ordinato vivere, sì che al suono della cetera sorgevano mura di città, come poi dietro ai canti di Tirteo si combattevano le patrie battaglie. L'istruzione, o signori, trasforma l'uomo; o quasi direi crea un altro uomo su quello che le si mette innanzi rozzo e ignorante. Si pasca la plebe del pane dell'istruzione, e tosto scompaiono in essa gl'istinti mezzo ferini, e si fa popolo: accrescete nel popolo l'istruzione, e tosto appare l'ingegno che riconosce e fa valere la sua eccellenza sopra tutto, il popolo si fa ottimate, l'ingegno governa le cose del mondo, e la vera aristocrazia del merito e del sapere si mette in luogo della falsa costituita dalla forza e spesso dall'ignoranza. Gl'intendimenti, o signori, della moderna società sono indirizzati a dare al pensiero l'eccellenza sua propria, e a far delle plebi popolo, e così ricomporre per quest'opera le spezzate nazionalità dei popoli. Ma, l'eccellenza del pensiero non sarà mai ottenuta se non si curerà sopra tutto l'istruzione pubblica; la plebe non salirà a popolo senza la sovranità del pensiero, e le nazionalità non saranno ricomposte se non si avrà popolo invece di rozze plebi. È l'intelletto che per le idee e l'opinione muove i grandi rivolgimenti che aprono nuove vie alla civiltà, e assettano sempre meglio e più secondo ragione gli ordinamenti civili e sociali : ma senza il soccorso del popolo l'intelletto non fa prò, e i suoi ardimenti restano senza effetto, se pur non son causa di pessimi mali, abusati e condotti ad altro fine dalla pazza furia delle ignoranti ed incomposte plebi. Le quali danno bene la materia a cui dà forma il pensiero civile, economico, politico; ma senza educazione riescono elemento ribelle; e quando son disgiunte dall'opera della cultura,

o meglio son veramente volgo, la licenza, la violenza, e l'anarchia sovvertono l'indirizzo posto dal pensiero, e la democrazia si converte in demagogia, a danno di qualunque libertà e civile guarentigia. Io non ho bisogno, o signori, di fermarmi a lungo sopra questa necessità civile dell'istruzione : gli ordinamenti politici moderni, posti tutti sul principio di elezione e sulla partecipazione di tutti allo stato, sia direttamente sia per rappresentanza, sarebbero una menzogna, se il popolo, mancante d'istruzione, non potesse mai mettere in fatto il suo diritto. Fu ben detto che i diritti si stendono nell'opera, quanto la cognizione che se ne ha; e però chi ha in potenza il diritto, ma per difetto d'istruzione non sa di averlo, è come non l'avesse; nè c'è di fatti vera libertà politica senza alcuna cognizione politica. Che importa, dice uno scrittore, che la legge faccia d'ogni individuo un cittadino co' suoi diritti civili e politici, se il difetto d'istruzione e d'educazione lo ha lasciato brutale o schiavo? L'ugualità civile o l'ugualità politica nella legge, non bastano punto alla democrazia; il suo vero fondamento è nell'ugualità morale fatta dalla istruzione e dalla educazione : stantechè, l'ideale della società politica sarebbe l'assoluta ugualità nell'esercizio di tutti diritti; e questo ideale non si può raggiungere sempre più che per l'istruzione, che dia a conoscere e a saper esercitare i diritti siffatti [1]. Dapprima, o signori, bisogna far l'uomo, e poi si può avere il cittadino. Gli antichi stati poco curavano di far l'uomo, perocchè non tutti gli uomini erano cittadini : ma è necessità de' moderni questa creazione dell'uomo morale e civile per avere l'uomo politico,

1 V. Vacherot, *De la Democratie;* Liv. prem. ch. 2; Bruxelles 1860.

senza cui oggi non vi ha stato civile che creda potersi reggere. Come la capacità senza l'elezione pel moderno diritto politico non può entrare a suo arbitrio nell'amministrazione dello stato o nell'esercizio della sovranità; così per contrario l'elezione o l'eredità che dà il detto esercizio, ove è scompagnata dalla capacità perde i suoi diritti: e se nel primo caso c'è ribellione e usurpazione, nel secondo si dà per la incapacità la deposizione dal potere conferito; e allora avvengono le cadute delle dinastie e i mutamenti nelle forme di governo, siano monarchiche o aristocratiche o democratiche, per eredità come le monarchie, o per elezione giusta gli ordini repubblicani de' tempi di mezzo, o le presidenze delle moderne repubbliche di Europa e di America. Sarebbe nemico a se stesso quello stato che attendendo agl'interessi economici e materiali, dimenticasse gl'interessi più nobili del pensiero e dello spirito, cioè l'istruzione e la pubblica educazione. L'uomo *non vive di solo pane*, ma eziandio della vita dello spirito, i cui beni antepone, ove non sia corrotto e abbrutito, a quelli del corpo. L'antica arte di governo manteneva i popoli dando pane e giochi *(panem et circenses)*, e giungeva a dare per pubblico spettacolo che alienasse le menti dal feroce freno del reggimento, l'incendio di gran parte della città regina del mondo. Ma l'antica arte non può più durare in tanta trasformazione avvenuta per opera del cristianesimo, da cui è uscita la moderna civiltà. Il concetto dell'unità morale e sociale de' popoli parte dal domma dell'unità specifica del genere umano; e quando la Chiesa cominciò a raccogliere nell'unità di una fede, di un battesimo, e di un solo Dio, i popoli della sparsa gentilità, creando la società cosmopolitica de' credenti, che si disse catto-

lica, senza nè privilegio di razza, nè di nome, ma liberi e schiavi, re e sudditi, filosofi e ignoranti, greci e romani, barbari e civili ugualmente; allora poneva il fondamentale principio della moderna società, come co' suoi Concilii gettava le fondamenta degli ordini rappresentativi della nuova Europa, e, per l'uguaglianza che predicava tra uomo e uomo, condannava tanti secoli innanzi la schiavitù del povero nero in faccia al bianco. Principalissimo dovere pertanto degli stati che si dicon civili, è la pubblica istruzione: nè fu sconosciuto del tutto anche agli antichi questo dovere, quando, dopo il nostro Caronda, Aristotile nel Trattato della Politica se ne occupava in un libro apposta, e vi leggiamo l'educazione giovanile dovere stare in cima d'ogni pensiero al legislatore, e la trascuranza di questa aver messo in rovina molte costituzioni. Le lettere, la ginnastica, la musica, le armi, sono per Aristotile necessaria istruzione che debba avere il popolo nell'amministrazione di un buono stato. Onde, se Aristotile proponeva agli antichi stati la necessità di questi pubblici tirocinii ad avere cittadini da poter bene sostenere quelle politiche ordinazioni, per molte parti difettosissime, e massime pel principio de' privilegi e della disparità naturale degli uomini su cui eran fondati; quanto meglio non si può non predicare tanta necessità per gli stati moderni, elevati e sostenuti dal principio elettivo? Gli stati, o signori, sono oramai tenuti a dare istruzione al popolo, e darla almeno alle classi povere gratuita, non per solo titolo di umanità e di giustizia, ma per ragione politica eziandio. Nè poi debban provvedere alla sola istruzione popolare, senza la più alta o classica come oggi si dice, la quale dalle scuole e dagli istituti tecnici va sino alle Università; ultime e

più compiute rappresentanze della sapienza e della civiltà delle nazioni. L'Università, o signori, dà a vedere qual'è la scuola elementare, la tecnica, la classica presso una nazione : è, o dovrebbe essere, il pensiero elevato all'ultimo sapere possibile, il regno ideale dell'ingegno, che è la forma necessaria d'ogni vivere colto e nobile, il principato delle idee sulle forze materiali che loro son costrette ubbidire e rappresentarle.

L'istruzione poi per l'educazione fa la famiglia; e lo stato della famiglia si rappresenta nella vita pubblica, sì che lo stato che ha data educazione e istruzione alla donna e al giovane, fatta l'una madre e l'altro capo di famiglia, coglie i frutti del suo lavoro ne' figli, che si presentano al pubblico ministero dell'educazione intellettiva e morale preparati dalla buona e intelligente madre, dal buono e savio padre. È la famiglia, o signori, che sostiene e fa lo stato; e inutilmente senza la virtù domestica si vorrebbe sperare la pubblica : la virtù civile esce dalla morale, e il buon cittadino dee esser prima buon figlio, buon padre, buon fratello, buon amico. La scienza sappiamo quanto poco giovi senza la virtù; e la virtù viene dal cuore, dal buon indirizzo degli affetti che son potentissimi nell'età dell'infanzia e della adolescenza; le due età da cui dipende il carattere che informerà tutta la vita di un individuo, e che non sono di poca importanza pel buono o cattivo stare della civile società. Spesso le leggi e gli ordinamenti politici sono dominati da' costumi, sì che debbano, vogliano e non vogliano, a questi ubbidire; ed è stato sempre vero che le grandi mutazioni politiche sieno state prima grandi mutazioni morali; nè mai mentirà il principio che son le idee che fanno i fatti; che è il mondo interiore che

si fa esteriore, e che se il mondo fisico è una rivelazione del pensiero divino, il mondo umano è una rivelazione del pensiero umano. Se uno stato va in rovina, la cagione della sua caduta è nella vita morale: quando i barbari spazzarono quasi di un colpo l'antico mondo, essi nol vinsero perchè forti di selvaggia forza e di membra più robuste del raffinato romano; ma alla loro venuta l'Impero era morto, e bastava l'urto di una picca o il colpo di una mazza a scoprirne lo sfacelo, e farlo finire in polvere.

Sarei lungo, o signori, a guardare da tutti i lati l'argomento dell'istruzione: ma se per essa gli stati son barbari o civili, tiranneschi o liberali, assoluti o rappresentativi, vecchi o nuovi; chi non vorrà convenire con me che l'istruzione sia la più degna gloria degli stati? La Grecia antica, picciolissima a petto di altre nazioni, ma colta, pulita, ricca di filosofi, di politici, di poeti, di artisti d'ogni maniera; fu mai creduta star sotto in gloria ai più smisurati imperi dell'antichità, ricchissimi d'oro, potentissimi di eserciti? o anzi non vinse il più forte impero che allora vi fosse; non invase con la sua civiltà tutto il mondo antico; e poi quando soggiacque a Roma, non vinse essa vinta il latino vincitore? I nostri antichi padri vinsero nel porto di Siracusa la potenza di Atene che più non potè da quella sconfitta risorgere: ma la maggior gloria ch'ebbe di quella vittoria la Sicilia fu nell'avere disfatto le forze del nemico, ovvero nel lasciar liberi tutti que' greci prigionieri che sapessero recitare i versi di Euripide? Fu maggior gloria di Gelone l'aver tagliato a pezzi ad Imera l'esercito cartaginese, ovvero l'avere imposto per patti di pace che non più in Cartagine si sacrificassero fanciulli a quelle

crudeli divinità? Che cosa furono per estensione di stato le italiane repubbliche, le quali spesso non si stendevano di là di un Comune? Eppure, o signori, le repubbliche italiane furono più gloriose di qualsiasi stato moderno: esse portarono la civiltà al mondo per la seconda volta barbaro; dominarono i mari co' traffichi e il commercio; fecero sventolare le nostre bandiere ne' porti e ne' quartieri delle città d'Oriente; piantarono fondachi, castelli, ospedali, in mezzo a barbare popolazioni, e riempirono il mondo mussulmano del nome italiano. Io ripeto, o signori, è la civiltà figlia dell'istruzione e della educazione che fa onorate e gloriose le nazioni, non la ricchezza, o ampiezza di territorio o forza di eserciti, pe' quali l'Impero celeste dovrebbe valere più di qualsiasi altra nazione che è, o che è stata, sulla terra. Nè men delle nazioni fa onorato l'individuo la cultura della mente e del cuore. E che dico onorato? Gli studi e la virtù portano seco tali compensi che nessun oro del mondo può comprare; sono di tal sollievo che raramente altrove vorresti trovare; fanno la nostra consolazione più bella negli infortuni, il godimento più puro nelle prosperità. Senza il sorriso delle muse sventuratissima sarebbe stata la razza umana: sarebbe stata non altra di que' pochi uomini ch'erravano muti, imbestiati, prima che l'ardito Titano, secondo favoleggiò la vecchia gente, mosso a pietà non avesse rapito ai Celesti il sacro fuoco, di cui donò que' miseri, rendendoli umani e gentili.

Se mi è lecito, infine, o signori, l'istruzione pubblica e gratuita, sia elementare, sia data nelle scuole di sera e della domenica, sia ne' ginnasi, nelle scuole tecniche, o ne' licei, è speciale bisogno del popolo italiano; non perchè del tutto sinora gli sia mancata, ma perchè assai

scarsa la ha avuta, e perchè ora più che per lo innanzi si fa sentire tanto bisogno, in tanta comunità d'interessi, scambio d'idee, parentela di affetti che son necessarii a un popolo che per la prima volta nel corso di tanti secoli si trova essere una grande nazione; per la prima volta dalla più remota giogaia delle Alpi all'estrema punta della nostra Isola non è stretto che da un solo nome, quello d'*Italiano!* Quando alla corte del figlio della normanna Costanza il liuto de' nostri menestrelli risonava di rime d'amore nella nuova favella che subito corse per tutta Italia, ed entrò sia nelle corti de' principi, sia nei Consigli de' Comuni, e ripetè per tutto per la bocca dei popoli italiani i canti in *ciciliano;* allora l'Italia, o signori, già era fatta per opera della favella quella che è oggi per la unione de' suoi popoli: sì che all'unità morale della coltura italiana, mantenuta dal suo linguaggio, è dovuto il nuovo ordinamento civile, che senza accrescer sempre per l'istruzione la detta unità morale, non potrebbe ora assai bene prosperare. Se il presente rivolgimento civile italiano che è avvenuto sotto gli occhi nostri, avesse trovato tutte le plebi istruite, colte, elevate a popolo; si sarebbe veduta la ferocia di certi fatti che sono vergogna non dico delle provincie italiane ove sono avvenuti, e tuttodì avvengono, ma di un secolo mite e civile, quale si tiene il nostro? Siccome, o signori, non c'è maggior vergogna per uno stato che avere moltitudini bestiali e zotiche; quando avrebbe potuto avere con l'opera educatrice dell'istruzione popoli gentili e cultissimi; così io ripeto e conchiudo, non c'è più degna e santa gloria cui debba aspirare uno stato di quella della pubblica educazione, sia intellettiva, sia morale. Fu detto da un antico: Datemi un punto

d'appoggio, e vi solleverò il mondo; si dice che altri pur disse: datemi materia e moto, e creerò il mondo; io direi: datemi un popolo bene educato, che gusti meglio i piaceri dello spirito che de' sensi, senta pertanto più la dignità dell'uomo che la soddisfazione dell'animale, e io vi darò un popolo d'eroi, la prima gente del mondo. A questo adunque intende l'istruzione che lo stato procura di diffondere dalle città più popolose alla borgata più misera, dallo scienziato all'umile campagnuolo, dal sesso che si è creduto per lo più potersi solo occupare degli studi, all'altro che spesso dà non meno vigore di mente del più forte, e sempre maggiore delicatezza di affetti che tanto possono nelle lettere e nelle arti. La donna si tiene oramai capace di tutta la istruzione che si dà al sesso maschile, cui pare appartener di natura il reggimento pubblico con le civili incombenze, come alla donna è data dalla stessa natura l'educazione domestica della famiglia, e l'ispirazione di quelle virtù che del buon figlio fanno l'onesto e virtuoso cittadino, il prode soldato, l'incorrotto uomo di stato.

A questo intendono questi premi che si distribuiscono a voi, o giovani eletti, e saranno il più bel vanto che recherete in famiglia, la più bella e innocente gloria di che negli anni maturi vi ricorderete col contento dell'anima. E sappiate, o giovani carissimi, che i premi guardano al passato, perchè sono compenso di fatiche sostenute, di plauso meritato; ma eziandio essi guardano all'avvenire, perchè sono incitamento a ben fare, sono educazione di nobili sensi, e meglio accendono ad egregie cose gli animi bennati. Voi entrate ne' nuovi studi con questa così bella inaugurazione, con tanta speranza che han posto in voi e i padri vostri e i maestri, e la città

e il governo e sì numerosa adunanza, che vedendovi così premiati degli studi fatti, ha in questi premi caparra che vi vedrà altra volta meritarne de' nuovi per gli studi da fare, e le virtù di che ogni dì più fregerete il vostro nome.

Quando il giovane italiano sarà scienziato, letterato, artista, o almeno non mancherà dell' istruzione di che abbisogna principalmente il popolano, in città o nella campagna; sarà onesto difensore de' diritti del popolo e sostenitore delle leggi dello stato ne' pubblici parlamenti; disciplinato e valoroso soldato nel campo; buon padre in famiglia; buon cittadino nel vivere in comune; fervoroso in tutto e sempre di carità religiosa, civile, domestica; allora, o signori, l'Italia non avrà a temere per nulla delle sue sorti; nè sarà più a dolersi che i Cieli le abbiano dato *dono infelice di bellezza;* che archi e simulacri di morto popolo sian tutto il suo vanto : ma, vedrà rifiorire l'antico alloro, vedrà il suo fianco nuovamente cinto dell'antica spada, e potrà dire orgogliosa alle altre nazioni : Io sono la madre di tre civiltà!

DELLA CONNESSIONE

DELL' ANTROPOLOGIA COLLA PEDAGOGIA

rispetto all' educazione [1]

Quand'io leggo, o Signori, in uno de' dialoghi del divino Platone, che " le piante, gli animali, gli uomini facilmente si piantano e si generano, ma il crescerli e l'educarli riesce cosa difficile (*Teagete* ovv. della sapienza);" considero da una parte quanta sia l'importanza del nostro insegnamento, e dall'altra come sieno state bene ordinate queste due discipline, voglio dire l'Antropologia e la Pedagogia a stringersi per mutuo legame in istretta concordia di principî istessi e di fini medesimi. Nulla v'ha di più divino, diceva lo stesso Platone, che l'attendere all'educazione propria o degli altri; e a quest'opera dell'ammaestramento e dell'educazione, Socrate sentiva bisognevole la spirazione del demone, perchè vi riuscisse o l'affidato alle sue cure ne ricavasse alcun profitto.

Ma, sarebbe inutile qualunque siasi premura al buon

1 Lettura per prolusione alle lezioni di Antropologia e Pedagogia nella R. Università di Palermo, fatta il 7 marzo 1872.

indirizzo di una cosa, se questa non fosse conosciuta bene e sì nella sua natura e sì nelle sue attinenze. Onde, aggirandosi o la scienza o l'arte dell'educazione per l'ammaestramento, cioè, sia la Pedagogica, sia la Pedagogia, intorno al subbietto uomo, siccome loro speciale materia; fa uopo che preceda la cognizione di tanto subbietto, allo studio di sua educazione: e da ciò le strettissime relazioni tra l'Antropologia e la Pedagogia, e la morale educazione, di cui appunto noi ci occuperemo in questo breve discorso, essendo la materia propria delle lezioni che avranno luogo in quest'anno scolastico, ora per noi incominciato.

Niuno dubiterà, o Signori, la filosofia comprendere le ragioni universali delle cose e le loro relazioni, tanto che per questa sua singolare natura ella è detta scienza madre, o fontana di tutte scienze, siccome la chiamava nel suo Tesoro di scienze ed arti Brunetto Latini.

E niuno certamente vorrà dire che l'arte dell'educare non abbia le sue ragioni in una speciale scienza che alcun moderno ha detto *Pedagogica,* ed è proprio appartenenza ovvero applicazione della Metodica; la quale appunto entra nella Logica, come questa fa parte dell'insegnamento fondamentale che ha nome di Filosofia. La quale, se non si occupa tutta dell'uomo, comprende intanto l'Antropologia o cognizione dell'uomo; quantunque si fermi nello studio che dell'uomo si propone, più al morale che al fisico; di maniera da metter da parte per altro ordine di cognizioni la fisiologia, e tener per se la psicologia, occupata allo studio dell'essere umano come soggetto spirituale e morale, ossia come persona, le cui facoltà principali sieno la intelligenza e la volontà, onde l'uomo si solleva sopra tutti gli esseri terreni, e si fa possessore di scienza e di virtù.

Pertanto, l'Antropologia dà i materiali alla Pedagogica, e questa crea per la scuola l'uomo sciente e virtuosamente operante, per l'abito di una disciplina che in logica è Metodica, nella scuola è Pedagogia, o arte di educare i giovanetti al sapere e alla virtù, conformemente ai fini dell'umana natura appresi dallo studio stesso dell'uomo, cioè per l'Antropologia, e ridotti in ordine di sistema dalla Pedagogica, che sta appunto in mezzo come legame dell'Antropologia e della Pedagogia. L'uomo ci è dato dall'Antropologia nella sua doppia natura, animale, e spirituale; nè l'animalità potrà essere scompagnata dalla spiritualità, nè questa dalla prima, durando l'unità dell'essere umano, la cui espressione spontanea e riflessa è nel monosillabo *Io*. Coll'animalità abbiamo sott'occhio tutto l'essere fisico; colla spiritualità tutto l'essere morale; cui intende precipuamente la psicologia. E poichè nell'essere e fisico e morale ci sono delle potenze che per azione esteriore si compiono nell'atto che da loro procede, si spiega così nell'uomo la capacità degli abiti e della educazione, cui attende per conveniente opera la buona disciplina della scienza e della virtù.

La mente umana per sua virtù conoscitiva partecipa del vero, siccome la volontà ha suo naturale indirizzo al bene; sì che l'una può partecipare del vero per l'ammaestramento, l'altra concorrere al bene per l'educazione. La quale *educe* o tira fuori dalla virtù operativa certi atti che in fine superano per isforzo l'opposta inclinazione di natura, e si compongono in abiti virtuosi, che aggiungono all'uomo sapiente l'uomo morale; certamente con lode della civile compagnia, la quale si giova più che di sapienti, di uomini virtuosi.

Se non che, per la natura stessa che ha l'uomo di

essere ragionevole; tutto questo lavoro di *edurre* dalle potenze gli atti della mente e della volontà, i quali fanno l'uomo sciente e virtuoso, va condotto eziandio per due speciali ragioni, le quali dalla Metodica logica e generale, passano nella Metodica pedagogica, o speciale, distinguendosi in varie specie di metodi, le cui regole, insieme alla Critica, dànno l'arte di educare; ammaestrando la gioventù per principii e per fatti, universali e particolari.

Il mondo esteriore, reale o ideale, va appreso dalla mente umana o secondo il suo proprio ordinamento, o secondo che esso è raccolto dal pensiero giusta lo spiegamento speciale della virtù cogitativa. Dal che ebbe a dire Aristotile, che delle due maniere della cognizione scientifica delle cose la dimostrazione e la induzione, l'una è prima secondo natura (est prior secundum naturam), l'altra è prima secondo scienza (est prior secundum scientiam); sì che la dimostrazione porta al necessario, ma la induzione conduce a consentimento più comune e più facile. Se la Pedagogia è adunque speciale applicazione della scienza e dell'arte metodica, le cui fondamenta sono nella scienza del soggetto, cui si riferisce essa applicazione; l'Antropologia anch'essa avendo abito di scienza, ha uopo di condursi con regole di metodica che portino premesse e conseguenze, cognizione sintetica ed analitica, razionale e sperimentale, teoretica e pratica; onde la necessità della Psicología e della Logica, perchè si componga questo insegnamento così misto di scienza e di arte, di raziocinii e di osservazioni. Ma non si potrà certamente venire, o Signori, all'applicazione di un metodo per l'insegnamento e per la educazione, se questo metodo non sia stato tirato dalla na-

tura stessa del soggetto che si studia, e da' principî onde si procede: e appena intende la nostra mente allo studio di se stessa nell'uomo, acciò ne raccolga e componga la speciale scienza che si dice Antropologia, il metodo che si trova fatto è proprio quello che è conforme alla natura del suo soggetto, cioè di mettere innanzi tutto l'essere perchè indi sia distinto nelle sue parti, nelle sue facoltà, ne' suoi atti; non senza perder di vista la sua ragion d'essere e la sua finalità, secondo cui conformare l'indirizzo delle facoltà, e l'abito degli atti, anzi tutta la virtù conoscitiva e operativa onde esso è dotato. È per questo che nella cognizione che si va pigliando dell'uomo, come prima ragione di una buona arte pedagogica occorre innanzi a tutto il metodo che è primo secondo natura, cioè il metodo comprensivo, come metodo generale, sottordinando ad esso come speciale, il metodo di distinzione, o l'analisi; e dando poi luogo sì nel metodo generale e sì nello speciale al metodo didattico così detto *espositivo*. Il cui componimento si raccoglie nel *critico*, preso nel senso del Vico, cioè nel senso di applicazione de' criterii o de' giudicatarii logici, alla stregua dei quali va distinta la cognizione naturale dalla scientifica, o l' opinione dalla scienza. Se non che, oltre le ragioni del metodo, lo studio nell'uomo della sensibilità, della intelligenza, della ragione, ci dà un soggetto capace di ammaestramento; lo studio della volontà, degli affetti, de' sentimenti, ci dà un soggetto capace di educazione; ne' quali due resultamenti sta l'opera della disciplina educativa conducente l'uomo al suo fine come essere intelligente e volente, animale ragionevole, e soggetto morale. E questa cognizione della natura intellettiva e operativa dell'uomo, ci

dà eziandio nell'uomo la virtù del suo perfezionamento; la quale, come creatura, ha comune con tutti gli esseri creati, stante che essi non hanno nè principio, nè fine in sè stessi, e però accostandosi a questo fine secondo loro natura, acquistano perfezione innanzi non posseduta. Ma perchè per la volontà libera l'uomo concorre anch'esso al conseguimento del suo fine, è tale virtù in assai maggior grado in lui che negli altri esseri; tanto da essere stato detto da alcuni filosofi per esagerazione della natura umana, che l'uomo sia fine a se stesso, ovvero, per la stessa ragione, che l'uomo sia la misura di tutte le cose. Io so bene di un'altra dottrina che dice tutte le cose essere state fatte per l'uomo; ma nel sistema cristiano se tutte le cose sono per l'uomo, l'uomo è per Dio, e quindi non può affatto essere confusa la sentenza cristiana col detto di Protagora e di Kant; pel primo de' quali sarebbe solamente vero quel che parrà all'uomo di esser vero; e pel secondo sarebbe l'uomo legge a se stesso, sì che l'assoluto della legge morale potrebbe finir bene nel più rigido egoismo che imaginar si possa, quale fu appunto il sistema ben noto per la sua formola famosa, cioè che l'Io pone il non-Io, vale a dire se stesso, il mondo, e Dio.

Il perfezionamento morale dell'uomo è nella finalità stessa della creazione, la quale è fatta a partecipare pel Vero, che è obbietto della intelligenza, e pel Bene, che è obbietto della volontà, (due facoltà che costituiscono la persona umana), del Creatore. E ciò per la disposizione della Mente infinita, che, siccome il mondo ideale si rappresenta nel reale, tanto che le cose si posson dire ombre o simulacri delle idee, così il mondo reale ha suo fine nella rappresentazione quanto più com-

piuta dell'Ideale, per la partecipazione secondo la forma di esso stesso Ideale; di guisa che la dialettica cosmica avrebbe sua ragione in una dialettica divina, non nel senso hegeliano, ma nel platonico bene interpetrato dalla filosofia cristiana. Per la quale il mondo corporeo è imagine del mondo spirituale, tanto da aver veduto S. Agostino in ogni essere, come forza, forma, e unità di forza e di forma, la imagine della Trinità divina; senza affatto l'alterazione sostanziale che fecero di questa dottrina platonica e patristica, il nostro siciliano Vincenzo Miceli e il francese Francesco Felicita Lamennais. Ora, attesa la imperfezione naturale dell'essere, l'atto umano che per la partecipazione del Vero e del Bene, attende al conseguimento del fine con capacità di perfezione indefinita, può bene smarrirsi nel suo indirizzo, e così la mente non raggiungere la verità, nè la volontà la virtù, disordinandosi gli atti delle facoltà o conoscitive o operative, e contraffacendo l'uomo all'uomo stesso e alla finalità relativa della creazione. Per questo Platone chiamava divina l'opera dell'educazione, e celeste la scienza che la guida, cioè la filosofia, le cui prime ragioni sono in Dio, e le ultime conseguenze nel vivere umano. Il quale procede non per fatalità di leggi meccaniche, come negli esseri inorganici, ovvero per forza d'istinto, siccome nei bruti; ma è fatto dalla ragione, attributo essenziale dell'uomo; e tale esso è fatto quale è usata dall'individuo la ragione che lo guida. Così, o Signori, se dalla Antropologia esce la Metodica speciale o la Pedagogica che conduce la Pedagogia, questa ritorna alla prima come disciplina delle facoltà umane, intellettive o affettive; e l'istitutore e l'educatore è il secondo creatore pel quale la virtù naturale potenziale è disciplinata al-

l'arte e all'abito degli atti, che si dicono scienza e virtù.

La cognizione umana, nasce simultaneamente dalla percezione sensitiva e dalla intellettiva; si ordina dalla ragione, si nutre e si fa creativa di forme ideali, nelle quali l'uomo si mostra creatore, per la memoria e la fantasia. Dello stesso modo l'opera morale è posta dalla volontà e dalla libertà, è mantenuta dalla coscienza, e si giova de' naturali sentimenti, e de' motivi conformi a ragione e al fine proprio dell'essere umano. Ora, secondo che essa si va spiegando nel fanciullo, che è l'uomo che passa dalla potenza all'atto, per la formazione del carattere individuale dal vago e indefinito della virtù tipica della specie, occorre l'indirizzo e il governo dell'arte educativa; e in ciò sta l'opera dell'istitutore, che, acquistata dall'Antropologia la cognizione della natura umana, per una speciale metodica, che abbiamo detta Pedagogia, dovrà disporre lo svolgimento delle facoltà del fanciullo e del giovinetto in guisa da non mancare al loro fine, anzi dar perfezione a tutto l'individuo per la bene educata disposizione de' loro atti e l'ordinata consecuzione di convenevoli abiti.

In forza del canone fondamentale del Vico, che l'ordine delle idee deve procedere secondo l'ordine delle cose, la graduazione delle operazioni mentali, naturali o per virtù di educazione, dipende nel fanciullo dalla graduazione stessa degli oggetti che cadono sotto alla sua attenzione. E l'arte pedagogica, seguendo l'ordine naturale e necessario delle intellezioni, adempie all'ufficio massimo, al quale intende rispetto all'uomo in generale la filosofia, cioè a perfezionare con l'arte, di cui Socrate si vantava maestro, la persona umana; stante, siccome il Vico stesso avvisò, " la filosofia, per giovar

al genere umano, dee sollevare e reggere l'uomo caduto e debole, non convellergli la natura, nè abbandonarlo nella sua corruzione (Degn. V). " Onde, a ragione va posto il principio supremo della Metodica, nel seguire la natura della cosa intorno a cui si aggira la nostra cognizione; e conseguentemente riesce buon principio pedagogico il tener dietro coll'arte allo svolgimento naturale della intelligenza e della volontà, in guisa che non trascorra fuori del suo ordine, ma raggiunga più facilmente il suo fine.

A questo speciale studio intese il Rosmini colla sua Metodica, preparata dalla Antropologia, e guidata dalla sana Logica, i cui canoni si manifestano in quel giudizio comune di tutti gli uomini che si dice buon senso, e dal quale il nostro insegnamento speriamo non si scosti per vaghezza di novità, che spesso riesce allo strano e al ridicolo, quando non è causa di funesti errori e di mali che difficilmente vengono a guarigione.

La buona educazione dell'individuo, o Signori, porta con sè la vittoria dello spirito sul corpo, della ragione sopra i sensi; siccome la civiltà che è l'educazione della specie umana porta la vittoria dell'uomo o della intelligenza sopra la natura inintelligente, sì che il pensiero per la scienza e l'arte si fa tutto, per l'eccellenza di sua natura, non per la confusione panteistica degli hegeliani: i quali oggimai per la loro fondamentale identità dell'idea e del fatto si van confondendo co' Positivisti, e il loro Idealismo assoluto è riuscito o al sensismo della Scuola Positiva, o al materialismo del Büchner e del Voigt.

E pigliando ab alto la ragione ultima della educazione, è qui da notare che in questo fatto della educazione

il mondo dello spirito si divide in due, in un mondo esteriore nel quale esce imparando, e in un mondo interiore nel quale si raccoglie, col possesso riflesso e ordinato di verità sulle quali era sorvolata appena la intuizione prima e spontanea di nostra mente. Noi concediamo all'Hegel che per l'educazione lo spirito si fa libero dalla natura, si svincola dalla sua corporeità; ma in tutt'altro senso del filosofo tedesco, il quale nello spirito non volle vedere che la sua Essenza universale panteistica, o sotto le forme dell'astratta universalità, *anima*, materia dell'Antropologia; o sotto quelle della particolarità, *conscienza,* materia della Fenomenologia dello spirito; ovvero sotto le ultime della individualità, *spirito,* materia della Filosofia dello spirito o psicologia. La libertà che acquista lo spirito per l'educazione viene dalla superiorità che per l'abito della riflessione piglia la intelligenza e la ragione sopra il senso, ovvero la buona volontà e l'arbitrio ragionevole sopra le passioni e gli istinti : e se l'Hegel ci dice che lo spirito da inconsciente passa alla conscienza di se stesso, facendo da se uscire per contraddizione di determinazioni la sua idealità, questo stesso sottosopra si può dire tenendo dietro a Platone e alla filosofia cristiana, anzi che al fantastico panteismo del filosofo di Stutgarda.

Senza il presupposto panteistico, non ci riuscirà mai spiegabile la sentenza hegeliana che l'educazione è il farsi dello spirito, quale essenziale momento dell'Essere e della Sostanza stessa, che passa dalla pensata universalità alla realtà dell'individuo, il quale per quanto ha educazione, altrettanto ha realtà e potenza (*Fenomenologia dello spirito*, Nap. p. 280). Questa educazione è una metafisica alienazione ed opposizione, onde lo spi-

rito rende a sè estraneo l'Essere naturale; ed essa è l'antitesi fenomenica che i panteisti accettano colla tesi fondamentale dell'unica Essenza.

Considerando noi senza questi fumosi sottigliumi il fatto dell'educazione, siccome comunemente va intesa, troviamo piuttosto ch'essa opera, è vero, quasi facendo tirare da se stessa alla mente (*educere*) quello che la mente impara; ma l'opera esterna ben fa distinguere l'imparare dallo inventare, il quale per l'opposto del primo è una eduzione che ha principio e fine dentro alla mente stessa, senza opera esterna qualunque si fosse. Tanto che, quantunque pel Gioberti poco divario corresse tra l'imparare e l'inventare giusta l'antica dottrina della *reminiscenza* di Platone, del *maestro interiore* di S. Agostino, e della *visione ideale* del Malebranche, dovette il filosofo torinese pur notare per differenza tra l'imparare e l'inventare, che " nel primo caso l'opera dell'elemento esterno prevale, nell'altro quello dell'interno predomina (*Protologia*, v. 1, proped. § X). " Egli è vero, o Signori, che la ragione umana è intrinseca, che i principî non si creano, ma si posseggono: però, è vero eziandio che la ragione va spiegandosi progressivamente, e i principî si esplicano, siccome avvertì Aristotile e indi ripetè Galileo, all'occasione de' fatti, cioè per cause esteriori, fra le quali principalissima lo strumento della comunicazione del pensiero, cioè la parola, la quale mentre suona all'orecchio come sensibile, porge alla mente l'intelligibile o l'idea che si ripete nel discente così come è fatta nella mente del maestro, o dell'educatore che si voglia. Il quale, educatore o pedagogo, ha nel suo ufficio gravissimo due vie maestre a tenere, attesa la tanta connessione che passa tra l'Antropologia e la Pe-

dagogia: una via che sarebbe tracciata sulle linee poste dalla tradizione sociale o divina, l'altra che verrebbe dalle conclusioni di uno studio individuale e razionale spinta dell'uomo.

La storia della scienza pedagogica, o Signori, ci dà esempi dell'una e dell'altra via; ci fa sapere quali sieno stati i frutti raccolti per l'uno o per l'altro cammino; e ci ammonisce che, se per un verso la scienza e l'arte pedagogica quasi si sono ordinate come terzo potere fra la Chiesa e lo Stato, che si disputano il diritto di ammaestrare e di educare, l'una e l'altra disciplina hanno de' doveri di grande momento a compiere; e perchè la società moderna non disconosce la loro importanza, le ha raccolte sotto il governo della filosofia, del cui insegnamento speciale oramai fanno parte.

La Germania, andò gloriosa ne' principî del nostro secolo de' nomi di Overberg, il fondatore della Scuola Normale di Munster, e di Francke, i cui principî pedagogici insegnati in Halle si propagarono per la maggior parte degli istituti Normali Alemanni. L'arte pedagogica di questi due grandi maestri pigliava sua ragione dalla Antropologia cristiana. Ma dopo a loro il semirazionalismo di Basedow andò facendo a poco a poco abbandonare alla pedagogia la rivelazione cristiana intorno alla natura dell'uomo, poco o nulla tenuta in conto dallo stesso Pestalozzi, finchè si giunse alla pretensione del Feuerbach, dedotta dal panteismo egoistico del Fichte, che l'uomo sia Dio a se stesso, e a siffatta conscienza del suo essere dovrebbe levarsi per la scienza e l'arte dell'educazione. La virtù della quale dovrebbe consistere nel suscitare nell'uomo la conscienza assoluta onde si manifesta lo spirito come Essere assoluto, e qual com-

pimento di ogni cognizione e di ogni azione, giusta i placiti del sistema hegeliano. L'uomo è tutto, e niente sta sopra di lui. Queste estreme conclusioni, per le quali la Antropologia e la Pedagogia si mettono in guerra colla stessa natura umana e con ogni ordinamento sociale, fecero tornare indietro e la scienza e l'arte pedagogica; e dopo la metà del secolo, l'Antropologia e la Pedagogia hanno ricercato solide fondamenta perchè bene si reggessero al loro ufficio di far conoscere la verità della natura umana, e l'uso di una buona maniera di condurre alla virtù e al vero l'anima e la mente dell'uomo.

Dopo queste considerazioni generali e intorno al subbietto e all'indirizzo dell'Antropologia e della Pedagogia, e intorno alla loro connessione e speciale attinenza colla pubblica educazione, onde la importanza di questo insegnamento, che da una parte si collega alle teorie filosofiche, dall'altra ai fatti della pratica, tanto che il Kant volle appunto chiamare questo studio dell'uomo come ragione e norma di sua educazione, studio pratico o *Antropologia pratica;* resterebbe a dire sotto quale vista, oltre questa che si è toccata della mutua connessione delle due discipline, noi tratteremo così rilevante materia; ed eccomi a precisare il nostro intendimento in brevi parole.

È a conoscenza di tutti quanto studio posero i due maggiori filosofi dell'antichità Platone e Aristotile intorno all'uomo, sia come individuo a solo, sia come parte della civile comunanza; e si sa bene come per gli antichi la scienza era indirizzata all'azione, e come la speculativa aveva suo compimento nella pratica, senza la quale fu considerata come inutile trastullo del sofista, non quale

degna occupazione del filosofo. Frai moderni due illustri filosofi capiscuola, l'uno in Germania, l'altro in Italia, si sono occupati di Antropologia e di Metodica, voglio dire il Kant e il Rosmini; anzi il tedesco filosofo insegnò pubblicamente questa materia, della quale dava alle stampe un corso sin dal 1798. Ora, avendo innanzi a noi la scienza antica e la moderna, alla quale non sono già mancati illustri coltivatori, noi non dimenticheremo l'una per l'altra, accordandole nel nostro studio, di guisa che la cognizione scientifica abbia suo riscontro nella cognizione naturale, e l'arte pedagogica abbia sua norme nella stessa natura umana. Saremo antichi con Platone ed Aristotile, moderni colla soda e vera scienza tedesca, e colla approvata, e lodevole per altezza e vastità di sapere, scienza italiana.

Il Rosmini colla sua Antropologia in servizio della scienza morale, e col suo libro della Metodica, hà aperta agli Italiani una via così bene percorsa dal Rayneri, nella quale poco o nulla avrebber bisogno degli stranieri: ma noi non rifiuteremo quel che di buono sia presso gli altri, poichè le nazioni fanno la grande famiglia del genere umano, e il vero e il buono non sono patrimonio etnografico o geografico, tranne in certe forme speciali di loro manifestazione o consecuzione, nel che sta una certa nazionalità così della scienza, come delle lettere e delle arti. Quanto poi a metodo dell'insegnamento faremo precedere il metodo scientifico allo storico, come già si dicono, cioè le ragioni filosofiche terranno le chiavi de' fatti antropologici. Dalla cui esposizione col concorso de' principî generali usciranno le norme educative, il cui sistema è nella Pedagogica, Scienza morale, sorella all'Etica, come figlia all'Antropologia, e

maestra alla Pedagogia; scienza, che meglio che l'economica e la politica, le quali attendono al vivere sociale e civile, ha suo scopo il bene e perfezionato vivere morale pel mezzo della istruzione e della educazione.

Onde, o Signori, conchiudendo, vi ripeto con un antico che la filosofia è bene la pedagogia del genere umano; ma il pedagogo è il filosofo al cui governo è affidata la rinnovellantesi società umana per le nuove generazioni e i teneri rampolli dell'età fanciullesca; dalla quale deve uscire l'uomo morale e civile che conosca co' suoi diritti i suoi doveri, colla libertà l'autorità, colla scienza la virtù! senza la quale armonia, il sapere non edifica, l'arte corrompe, e l'istruzione e l'educazione si fanno mezzo di rovina alla famiglia e allo Stato, di perturbamenti alla società, scossa sin da' cardini stessi del vivere umano. La logica delle idee passa per forza di naturali conseguenze, o diritta o smarrita che sia, in logica buona o rea de' fatti: e la responsabilità del male, ovvero la lode del bene, stanno chiuse, o Signori, entro l'umile ufficio del maestro di Scuola.

LA PEDAGOGIA

NEL TRATTATO

DE DISCIPLINA SCHOLARIUM

ATTRIBUITO A BOEZIO

Fra le opere e le scritture varie di Severino Boezio fu accolto nella edizione di Basilea del 1546, curata dal Glareano, un Trattato col titolo *De disciplina scholarium,* non tralasciato nella ultima edizione, *Manlii Severini Boetii Opera omnia,* fatta a Parigi dal Migne nel 1847; edizione la più completa che se ne abbia, e condotta su' lavori di Gilberto da Porretta, del Gervaise, del Berti, del Lorit, del Vallino, del card. Mai. Se non che nel lungo discorso del Gervaise sulla vita e le opere di Boezio si contradice al Baronio che aveva già attribuito a Boezio, siccome altri pur avevan fatto, il libro *De disciplina scholarium;* e si portano delle ragioni tirate dal dettato stesso del libro, e da' due luoghi singolarmente, nei quali si nominano Parigi come città di studii, e il famoso maestro Franco, a conchiudere invincibilmente che il libro sia apocrifo, e, anzicchè siccome credettero il Labbe e il Morèri appartenersi a Dionigi le Chartraux, doversi riferire a un Boezio Epo professore nella Università di

Douai nel secolo XVI, il quale volle dare autorità al suo libro fingendolo dettato dall'antico Boezio romano [1]. Ora, che il dettato non sia quello stesso degli altri libri di Boezio facilmente si può consentire; ma attribuire questo trattato al fiammingo Boezio Epo, il quale nato nel 1529 moriva al 1599, non pare argomento da potersi sostenere, stantechè quando comparve la prima volta esso Trattato fra tutte le opere di Boezio nella edizione del 1546, il Boezio Epo era in età di appena diciassette anni, e non poteva essere autore di uno scritto, nel quale è un maestro che parla, e vecchio maestro, e in modo tale da farsi scambiare per uno scrittore antico assai famoso. Se la voce *scholare* non esisteva ai tempi di Severino Boezio, nel senso stesso de' tempi posteriori, era usata però sin dal 1000; e le sale d'insegnamento dette Σχολάριοι nel greco, e le *scuole episcopali,* o claustrali, erano assai più antiche; nè Parigi ebbe studio nel secolo XVI, ma sin dalla fondazione della scuola Palatina, e delle scuole ecclesiastiche di Nostra Dama, di Santa Genoveffa, e di San Germano, prima e intorno al secolo X; due secoli innanzi che si costituisse la Università del 1206, tanto famosa nella storia della civiltà europea. Remigio d'Auxerre insegnava pubblicamente sulla fine del IX secolo le arti liberali, le scienze e la teologia, nel quartiere di Santa Genoveffa con tanta celebrità, che quel quartiere pieno di scolari fu chiamato *locutitius mons,* [2]; e già sin dalla fine dell'ottavo secolo (785), Carlomagno aveva pubblicato la famosa co-

1 V. Boetii *Opera omnia,* ed. cit. Paris, 1847. *Append. ad Boet.* t. II, p. 1554 e segg.

2 V. Michaud, *Guillelme de Champeaux et les Écoles de Paris au XII siècle,* p. 39, Parigi, 1867.

stituzione delle scuole, *Constitutio de scholis per singula episcopia et monasteria instituendis.*

L'altro argomento che è fondato sulla menzione che si fa nel trattato di un maestro Franco appiccatosi perchè insofferente delle discolerie e della alterigia degli scolari, riferita al maestro Franco di Benevento che si appiccava da se a Roma, o era fatto appiccare nel secolo XVI, ci pare fondato piuttosto sopra un equivoco, e un anacronismo del Gervaise, anzichè sopra testimonianza irrefragabile della data del Trattato. Maestro Nicolò Franco di Benevento, nato circa il 1515, o qualche lustro innanzi [1], cominciò ad essere conosciuto dopo il 1530, all'occasione della stampa delle sue *Lettere* fatta nel 1539 per invidia di quelle pubblicate dal suo amico Pietro Aretino nel 1537; e non moriva appiccato prima del 1569, o, anticipando di tempo questa data, prima del 1554, ventitrè anni innanzi, o per lo meno otto, dell'edizione del Boezio del 1546, nella quale, secondo il Gervaise, si vide la prima volta pubblicato questo trattato *De disciplina scholarium*, ove è citata la morte di maestro Franco. Con questi dati non saprei risolvere la matassa, cioè come nell'edizione del 1546, otto anni innanzi per lo meno della morte di maestro Franco, si possano trovare queste parole: "*Magister Franco in immansuetudine prodeat in exemplum, qui ob discipulorum suorum nobilitate sua utensium irrefrenabilem arrogantiam laqueo se suspendit; sapientius autem egisset, si mansuetudine usus fuisset*". Le quali parole si leggono nel luogo ove si raccomanda all'insegnante essere *man-*

1 V. Tiraboschi, *Stor. della Letter. Ital.* t. VII, p. 1660 - 1670, Milano 1824.

sueto, rigido, vecchio, non negli anni, ma nella scienza, *non negligente, non arrogante.* Nessuno esempio è dato a proposito delle altre virtù del maestro; unico esempio è dato nel requisito della mansuetudine, citando in opposto Maestro Franco. E però si potrebbe dire che o la edizione che porta la data del 1546 è per lo meno del 1556, ovvero questo Maestro Franco non è il famoso Maestro Nicola Franco di Benevento. Se non che, questo Trattato non comparve come credette il Gervaise sulla metà del secolo XVI; ma sin dalla fine del secolo XIII era già noto a Maestro Alberto Fiorentino che volgarizzava i libri *De Consolatione*, e nel prologo al suo volgarizzamento accennava appunto secondo il Manni a questo Trattato *De disciplina scholarium* [1]. E di più, nella Biblioteca Comunale palermitana esiste un esemplare dei libri *de Consolatione* e di questo *de disciplina scolarium*, impressi in Venetia nel 1497, col titolo: *Boetius de Consolatione et de disciplina scholarium.* E in fine vi si legge:

" Adest finis Divi Severini Boetii de consolatione, necnon de scolarium disciplina mellifluis operibus cum sancti Tome super utroq. commentariis in hoc eodem volumine, Impressis Venetiis per Joannem de Forlivio et Gregorium fratres Anno salutis MCCCCLXXXXVii die X februarii. "

Il comento sì de' libri *de Consolatione* e sì di questo trattato o libro *de disciplina* [2], è certamente dello stesso

1 V. Boezio *della Consolazione volgarizzata da Maestro Alberto Fiorentino*, p. 5, n. 4, Firenze, 1735.

2 Innanzi di entrare in materia colle parole del trattato, siccome uso de' comenti del tempo, vi è detto che Boezio aveva composto a preghiera di Marziano esso libro *de disciplina*, affinchè con

autore, quando già non si voglia attribuire a S. Tommaso; nè potrà essere più recente del secolo XIII o XIV. Anzi il Fabricio nella sua *Biblioteca latina*, t. II, avverte che questo trattato fu già anche attribuito a Giovanni Scoto Erigena, e ad altri antichi, quantunque Giacomo Tomasio ne dica vero autore Tomaso Brabantine o Cantipratano, il quale fioriva circa il 1250, e per modestia o per maggiore autorità il divulgò sotto nome di Boezio romano. Certo è poi, secondo cita lo stesso Fabricio, L. III, c. 15, p. 158, che questo Trattato comparve sin dal 1493 in Colonia con comento, e che si voleva riferito a Tomaso Brabantino sin dal 1509, venti anni innanzi che nascesse Boezio Epo, e sei anni prima che fosse venuto al mondo Maestro Franco di Benevento.

Il passo di fatti sopra citato, principale argomento al Gervaise per attribuire il Trattato al secolo XVI, esiste nella edizione Veneziana del 1497, e deve pur esistere nella edizione di Colonia del 1493: ma ciò appunto basta a conchiudere per l'opposto che un Maestro Franco

quegli insegnamenti « veluti quodam duce methodo atque tramite quilibet in uberrimum philosophiae campum a cunabulis, ut ajunt, propensius perducatur.... Additur in titulo *de scholarium disciplina* ut auctoris insinuetur intentio. Cum enim vidisset ipse Boetius innumeros pene erudiendos preter modum ordinem atque regulam ad doctrinam anhelare et ea propter minime doctos evadere ipse communi misertus utilitati rudium ut tante inorditationi obviam iret modum atque discendi formam instituit in hoc libro in quo ipsis rudibus primo prima elementa subministranda censuit, adultos discipline magistratuique subiiciendos commonuit, elatos reprimit, proficientes sagaci provisione refovet, previsos magistratuique venerabilis reddit atque tandem ipsorum magistrantium statum erga subditos concludit » p. 66.

citato in una stampa del 1497, non si dirà mai essere il Maestro Franco nato nel 1515, e morto presso il 1569. Intanto, non riferendo il Trattato nè a Severino Boezio, nè al Boezio Epo del secolo XVI, esso, chiunque ne fosse l'autore, come scrittura pedagogica che è con certezza del medio evo crediamo abbia molta importanza, da non dover andar dimenticata nella storia della Pedagogia; stantechè è uno dei trattati che furono scritti di proposito sopra questo argomento in tempi che si dicono poco o nulla essere attesi alla pedagogia, quasi fosse questa una moderna creazione [1]. Il libro è indirizzato a un Marciano, e l'autore fa sapere di averlo scritto sotto la persecuzione del re Goto, e mentre attendeva all'opera *De Trinitate.* Divide il trattato in sei parti, o capitoli, il 1° cioè dei primi allettamenti dei fanciulli; il 2° come sottoporre al magistero e ridurre a disciplina l'alterezza *(elatio)* degli adulti; il 3° come reprimere questa alterezza coll'esposizione di lodati esempi; il 4° del sagace provvedimento degli scolari, e del loro graduale cammino; il 5° come gli scolari debbano professare venerazione e piena devozione al magistero; il 6° del criterio, della distinzione e dello stato dei maestri verso gli scolari, e del modo d'inseguare già praticato. Pertanto, nel capo primo non lodando che a sette anni si cominci indiscretamente lo insegnamento, pur avverte di attendere che si trovi conveniente la disposizione delle membra del corpo, ovvero

1 Nella erudita *Storia della Pedagogia Italiana* di Emmanuele Celesia (Mil. 1872) **non si trova** notato questo trattato, se pure non abbia voluto l'autore **accennare** ad esso nominando un *Trattato sulle arti* di Boezio, ove, dice: « troviamo qualche cenno sul modo di apprendere la lettura e la scrittura ai fanciulli, e sulla lor fisica educazione, ecc », p. 130.

la temperie del clima, allo studio; stantechè in caso contrario si procura il danno de' fanciulli, come ricorda l'autore di un figlio di Timoteo, e di altro del Pretore suburbano; e aggiunge alle condizioni suddette:

" Cibariorum autem mediocris sit facultas;
" Potus autem sit tenuis eiusque parcitas;
" Vestium autem similiter absit penuria ".

È a destare in prima nel fanciullo amore alle figure rappresentanti gli elementi, e alla non poca artificiosa congiunzione delle lettere. Nel quale studio nè molto è da insistere, nè è in breve da lasciare. Il secondo laborioso edificio di questo faticoso contrasto è l'insegnamento su' libri di Didimo e Probo [1]. Nel quale insegnamento colla larga spiegazione del maestro, sia pur la parola esplicata nella lingua dello scolare; conciossiachè in questo consiste la stabilità dell'istruzione dell'allievo. La quale non debba essere interrotta, ma ribadita piuttosto con ripetizioni di mesi e di anni scolastici, finchè nella celletta della memoria piglino stato gl'illustri scrittori, la moralità de' filosofi colle loro sentenze, e la giocondità de' poeti co' loro metri. Nel quale studio non è da lasciar consumare vanamente chi dopo molti anni non sappia se Enea sia donna o maschio, e la prima sillaba breve o lunga. Dopo questa preparazione grammaticale e letteraria si vada alle scienze, e innanzi a tutte alla

1 Didimo fu un dotto alessandrino del secolo IV. Probo è l'autore dei *Libri duo Institutionum grammaticarum*, pubblicati sopra un ms. viennese, o dell'opera *Ars* pubblicata dal card. Nori: opere del IV secolo, o anche un poco posteriori. v. Bahr, *Storia della Lett. rom.* § 387, tom. III, pag. 197.

scienza delle scienze, alla maestra delle arti del trivio e del quatrivio. E nella filosofia si proceda dalla cognizione dei termini, dalla loro congiunzione nella proposizione, e dalla congiunzione delle preposizioni nel sillogismo; senza il quale procedimento avverrà quello che avvenne a Trebazio, cioè che confuso nella pubblica disputa fu vergognosamente rimosso dal collegio de' suoi. Nè solo debba l'ammaestramento essere di voci, che fa il sofista, ovvero di mente che dà la scienza soltanto; ma eziandio sia pratico o di uso comune, nel che si ha l'abito al magistero [1]. Che come la prudenza senza la giustizia poco o nulla giova, quantunque la giustizia senza la prudenza molto; così la scienza senza l'uso giova poco, ma l'uso anche senza la scienza molto. E non potendo tutto comprendere da principio questa disciplina della scienza, si accosti lo scolare ad essa gradatamente; sì che presa notizia delle cinque voci esposte da Porfirio, indi venga alle categorie aristoteliche, alle versioni e ai comenti di esso Boezio, che volle esser fedele alla succinta brevità di Aristotile; perocchè niente è più sereno della lucida verità del greco filosofo. Nè studiando queste materie logicali, debba esser dimenticata la gram-

1 « Ad hujus autem imperialis domina apicem scandendum est hoc ordine. Inprimis igitur terminorum intrinseca cognitio, eorumque in propositione non latens copulatio, propositionunque non indigna connexio sunt apponenda..... Ad istorum et caeterorum perfectionem triplici solemus uti recordatione, quarum prima est vocalis, secunda mentalis, tertia vero communis. Vocalis sophisticum facit, mentalis judicium, communis si continuata fuerit facit perfectum. Vocalis caecitatem, mentalis scientiam, communis usum. Usus autem ad magisterium properare festinat. » V. ed. Migne cit. t. II, pagina 1226.

matica, per la quale il possesso di qualsiasi arte lodevole si rende giocondo; nè il lepore della retorica, nè l'onore acquistato dalle arti del quatrivio.

Posti intanto questi rudimenti, e date le disposizioni alla virtù, è da attendere alla soggezione dello scolare verso il maestro, stantechè chi non sa sottoporre sè alla disciplina, mai non ne potrà esser maestro *(qui se non novit subjici, non noscat se magistrari)*: e così l'autore passa alla seconda parte del trattato, o al capitolo II.

La soggezione dello scolare debba dimostrarsi nell'attenzione, nella benevolenza, e nella docilità; chè dovrà esso vedersi attento all'udire, docile all'intendere, e benevolo al ritenere le cose udite ed intese. Lo scolare discolo è alieno dall'attenzione, e pospone alla scuola i piaceri e i non lodevoli divertimenti; precipita in vergognosi vizi, e si rende di disonore alle famiglie. Lo stesso è a dire dello scolare indocile, che giunge sino alle violenze contro il maestro, e infine malamente finisce per la sua indocilità; siccome avvenne di un figlio naturale di Lucrezio, discepolo di Zenone, andato a finire col supplizio della croce. A pessimo fine menano i cattivi abiti dello scolare, a cui, preso dai vizi, mancherà ogni benevolenza, e, mutati gli studi in vita dissoluta, non viene finalmente che a povertà e a miseria. A ben riuscire piuttosto nella carriera cominciata deve curare la costanza dei propositi, e la perseveranza nella occupazione dello studio : il difetto delle quali cose è bene dall'autore rappresentato in un giovane che mai si fermava in studii qualisiansi, sempre mutabile, da studente a mercatante, da mercatante ad ortolano, da ortolano a soldato, e da soldato a geometra ed astronomo, desideroso infine di permutare l'essere di uomo in quello

di asino *(utinam humanitatem exuere possem et asinitatem induere, specie hominis permutata.* c. III).

Pertanto, deesi curare con avvedutezza la educazione dello scolare, e prima di tutto la sua complessione, perchè avesse ordinato un tenore di vita a lui conveniente. Esamina così l'autore quel che convenga al temperamento melanconico, flemmatico, sanguigno; e propone la diversa educazione fisica e morale, trattenendosi molto sulle condizioni economiche dello scolare e del maestro, sulla avara ristrettezza dei parenti; sui danni di un cattivo avviamento. Che se il giovinetto aspira all'eccellenza degli ufficii; è necessario allora che comprenda i tre generi di condizioni che all'uopo sono richiesti. Avvi chi è ottuso, chi mediocre, e chi bene acuto. Diversamente debba ognuno di questi attendere al suo fine. Gli ottusi si rivolgano alla meccanica, i mediocri alla politica, gli acuti alla filosofia, la quale è signora del trivio e del quatrivio. Che se lo scolare si voglia dare al magistero, procuri professarlo con dignità; cioè che almeno possa vivere da sè per un anno, affinchè non cominci su' primi giorni a mendicare, appena venga meno il minevale.

Nell'ultimo capitolo che è il VI, tratta l'autore della maestà degli insegnanti, i quali distingue in tre classi, cioè di quelli che abitano le grandi città come centro di coltura, quali Atene e Roma; di quelli che si fermano nelle piccole città o per la povertà o per la nascita; e degli ultimi che pigliano nome di maestri più pel titolo e l'onorificenza, che per l'esercizio.

È richiesto poi dalla gravità dell'officio che il maestro sia ben noto per l'onestà dei costumi; sia verace nelle parole, giusto nei giudizi, provvido nel consiglio, fedele

nelle cose commessegli, costante nel volto, pio nei sentimenti, ricco nelle virtù, lodevole nella bontà, e buono nella conversazione; stantechè, niente è di più pernicioso al discepolo quanto la mala vita del maestro *(nulla siquidem res est magis perniciosa discipulo, quam vita magistri contumeliosa)*. E sia dippiù erudito, mansueto, rigido, vecchio più nel costume che negli anni, non negligente, non arrogante; e sappia egli prima quel che debba insegnare agli altri: chè in questo è cosa iniqua il vedere preferiti gl'imperiti ai periti, i nuovi agli antichi, e i non atti ai meritevoli. *(Valde vero absurdum est et iniquum, ut imperiti peritis, novelli antiquis, rudesque praeferantur emeritis)*. Si espongono minutamente le ragioni perchè siano necessarii al maestro questi requisiti, e si dice anche del modo come governare le diverse ore della scuola, specialmente quando il maestro sia nuovo nel suo ufficio: e quando occorrerà leggere, e quando dettare; quando dissertare, e quando metter fuori il libretto delle note.

Tra maestro e scolari sia come una famiglia, e un volto abbia il maestro pei fanciulli poveri o teneri di età, altro pei ricchi, o maggiori di anni; e quando sarà uopo di castighi severi come quello della verga, ne abbia l'assenso dai parenti *(contumacem..... parentum assensu virgis affligetur)*. Si custodisca sempre il maestro nella buona fama, nè s'insuperbisca per ricchezza o onori che s'aggiungano al suo ufficio. Spettacolo assai vergognoso è quello di un maestro coperto di vizi.

Quattro distici chiudono questo capitolo VI che è l'ultimo del trattato, dopo al quale l'autore avrebbe voluto forse cantare in versi le virtù giovanili, come frutto della buona disciplina.



Io non fo paragoni coi trattati moderni di Pedagogia, nè con quello che innanzi a questo trattato se ne era scritto da greci e da romani, e specialmente da Quintiliano. Anche da Tacito recentemente si sono raccolti insegnamenti pedagogici [1]; e molti ne dà Seneca, e buona raccolta se ne può fare dai Padri greci e latini.

Ma ricordare i buoni precetti di un antico trattato pedagogico, in tempi che tanto si parla di pedagogia e pur si è vista a mano a mano andar disgiungendosi la educazione dalla istruzione, e il magistero servire a tutt'altro che a far buoni scolari, e il potere dei governanti operare a ritroso del buon senso, e della giustizia, preferendo *gl'imperiti ai periti, i nuovi agli antichi, i non atti ai meritevoli;* ho creduto conveniente non a solo esercizio di erudizione, bensì a scopo morale. Al quale scopo debba sempre, e maggiormente oggi, attendere chi non usa della parola come merce di guadagno, ma come strumento dedicato alla verità, e a flagellare il vizio onorando degnamente la virtù.

---

1 V. Ev. Micheli, *Di Tacito e dell'educazione romana*, Lettera a Ferdinando Ranalli, nella *Rivista Universale*, fasc. 132, Firenze, ottobre 1873.

LA SCUOLA E I DOVERI RELIGIOSI

DEGLI ALUNNI

Fare oggi parola di doveri religiosi degli alunni sarà creduto da qualcuno o una novità senza esempio, o uno scandalo per la civiltà e l'*altezza* de' nostri tempi, tanto alieni dagli usi del medio evo, quanto amici al libero pensiero, che non vuol sostenere freno alcuno sì agli svagamenti dell'intelletto e sì alle passioni del cuore. Questo giudizio sopra un argomento, che per la pubblica educazione non è di leggera importanza, ci ha persuaso a trattenerci, senza mettere in mezzo la questione dei principii, sopra questa materia, onde provare che la Religione nelle scuole nè sia una novità, nè sia uno scandalo da vergognarsene le nazioni o le città che hanno fama di coltura e di progresso. È conceduto da tutti come testimonianza storica irrefragabile l'insegnamento popolare essere stato istituito dalla Chiesa sin dai tempi che la invadente barbarie faceva a mano a mano tacere l'insegnamento officiale del cadente mondo romano; di guisa che le Cattedrali e i Monasteri aprirono scuole ai fanciulli nel tempo stesso che riparavano

dentro le lor mura, come in sacro asilo, le reliquie della scienza, delle lettere e dell'arte antica, conservandole e coltivandole con amore e studio, che solo era avanzato dalla pietà cristiana con che veniva in quelle terribili calamità soccorsa la pubblica e la privata sventura. Il maestro di scuola è uno degli ufficii delle Chiese Cattedrali del sesto secolo; e mentre i monaci di Monte Cassino e di Bobbio copiavano grammatiche e trattati di ortografia o di metrica; un Vescovo italiano ordinava che i preti tenessero scuola anche ne' villaggi, e se alcuno tra' fedeli avesse voluto affidar loro i suoi figliuoli per apparare le lettere, non ricusassero di accoglierli e di ammaestrarli. " Presbyteri etiam per villas et vicos scholas habeant, e si quilibet fidelium suos parvulos ad discendas litteras eis committere vult, eos suscipere et docere non renuant. " (Altone di Vercelli). E leggiamo nel Muratori che a due preti del Modenese era dato nell'ottavo secolo come obbligo parrocchiale di tener la scuola ed educare i fanciulli " ut studeant in schola habenda, in pueris educandis (*Antiquat. Italic.* III 796-908); così come nel secolo XII e XIII anche fra noi si ebbe il *magister scholae* della Chiesa Cattedrale e della Palatina. La Chiesa istituendo le scuole dava a tutti senza distinzione di ricchi o poveri gratuitamente il pane dell'intelletto, diffondendo per la istruzione il primo elemento della novella civiltà, e richiamando il mondo oppresso dalla barbarie e dalla forza alla coltura delle lettere e delle scienze e all'innalzamento dello spirito sulla materia.

Dalle scuole di lettura e di Grammatica poi passò alle cattedre delle sette arti del Trivio e del Quadrivio, tutte di origine ecclesiastica; e tra' canoni del Concilio

Lateranense nel 1078 fu ordinato che tutte le chiese Metropolitane tenessero insegnamento di arti liberali: " Ut omnes episcopi artes litterarum in suis ecclesiis docere facerent (Coll. Concilior XXVI an. 1078. " E quest'insegnamento di grammatica, rettorica, dialettica, musica, arimmetica, geometria, astronomia, preparava la Università delle scienze nelle più illustri città di Europa, il cui statuto in principio non fu altro che una Bolla Pontificia, e la cui culla fu il portico di una Chiesa o l'atrio di un Monastero. La più famosa delle Università del Medio Evo, quella di Parigi, uscì dalla Chiesa di Nostra Dama e dall'Abbazia di Santa Genoveffa.

Questa vita che è data alla scuola dalla Chiesa Cattolica, non è smessa eziandio colla Riforma; sì che nei paesi ove fu piantato il Protestantesimo la scuola uscì pure dalle novelle Comunità religiose; e ne fu primo istitutore per la Chiesa luterana un compagno di Lutero e pastore di Vittemberga, il famoso Bugenhagen, che volle appunto allato della Chiesa la sala della scuola, e il sagrestano fosse capace di tenervi l'insegnamento. Pastori e Concistori ebbero l'obbligo di vegliare le scuole come appendici della Confessione religiosa, alla quale appartenevano come istituzioni confessionali, e spesso materialmente la scuola fu allogata nella sacrestia medesima della parrocchia. Che se il potere laicale entrava con Federico di Prussia eziandio nell'ordinamento delle scuole, non fu la scuola primaria giammai spogliata del suo carattere religioso; e vi restò il canto, la liturgia religiosa, il catechismo e l'istruzione data dal pastore agli allievi nella Chiesa, oltre la ispezione confessionale tuttavia conservata ove più ove meno, del modo stesso come ne' paesi cattolici e singolarmente nel Belgio. Nel

Regolamento scolastico prussiano del 1854 è detto che la prosperità della scuola dipende della sua intera unione con la Chiesa"; e però l'istruzione preparatoria alla Confermazione fa parte integrante dei doveri scolastici, nè l'istruzione religiosa della scuola sta separata dalla *catechizazione* fatta dal Pastore in Chiesa nella domenica [1]. In Sassonia per la legge del 1845 la scuola restò essenzialmente una istituzione ecclesiastica, e l'insegnamento fu considerato come un *catecuminato*, e lo alunno non esce dalla scuola che dopo ottenuta la Confermazione mediante un esame preseduto dal Pastore: e se nel Ducato di Ghota, dopo la legge scolastica del 1863, si ha un indirizzo assai più libero e quasi indipendente della scuola verso la Chiesa, lo stesso Dottor Schmidt propugnatore della riforma sociale delle scuole, pur ebbe a sostenere in un discorso a proposito della nuova legge che, " benchè libera rispetto alla Chiesa, la scuola non debba punto considerarsi come tale rispetto alla Religione che è vita dell'uomo in Dio, e di Dio nell'uomo; perocchè non si saprebbe mai concepire una scuola popolare senza una religione che l'ispiri, la vivifichi e l'innalzi [2]." Onde se nella scuola l'insegnamento religioso fu per la detta legge del 1863 ristretto alla storia sacra, è dato dal pastore in Chiesa l'insegnamento preparatorio alla Confermazione, e fa parte del Comitato scolastico anch'esso il Pastore. Nè altrimenti dispone nel Voutemberg la legge del 1865 rispetto all'intervento della Chiesa nella scuola; la quale è posta sotto la sorveglianza diretta del pastore, e per

1 V. Fr. Monnier *L'Istruct. populaire en Allemagne, Suisse* etc. p. 274-75. Paris 1866.

2 Monnier, *Op. cit.* p. 317.

la sua amministrazione ed ispezione sotto il governo del Consiglio parrocchiale, del Decano ecclesiastico e del Concistoro [1] per le scuole di Confessione evangeliche, o del Consiglio ecclesiastico superiore e del Vescovo per le scuole cattoliche.

Un programma di una scuola elementare maschile di Stuttgard di confessione evangelica, vi segna per tutti i giorni della settimana dalle 8 alle 9 1|2 " *culto del mattino, istruzione religiosa del pastore, lettura Biblica* ": e un altro di scuola media di Freudenstadt, pur evangelica, vi dà alla prima ora della scuola di ogni giorno, " *Canto, preghiera, lettura della Bibbia, Evangelo del giorno e spiegazione fatta dal maestro* "; e ciò oltre una seconda ora di *Religione* ne' giorni pari, e una sesta ora di Storia Sacra e doveri morali [2]. Nel Baden l'istruzione religiosa della scuola è alternata tra l'istitutore e il pastore, se la scuola è protestante, o il parroco se cattolica; e nella scuola protestante precede la lezione il canto di un cantico e la lettura della Bibbia e della Storia Santa, che è proprio la funzione religiosa della Chiesa evangelica; preghiera e canto religioso che aprano e chiudano le lezioni di ogni giorno, senza intanto essere dispensati gli alunni d'intervenire la domenica al culto pubblico e di pigliar parte al canto, pel che le classi hanno in Chiesa un posto speciale vicino all'organo. La legge del 1864 nulla mutava di quanto nelle scuole badesi si è sempre praticato: solamente dove sono riuniti alunni di diverse confessioni l'insegnamento religioso viene dato separatamente [3]. Nell'Hannover la

1 *Op. cit.* p. 360.
2 *Op. cit.* p. 368.
3 v. Monnier, *op. cit.* p. 77-78.

classe comincia e termina la lezione col canto di un cantico e con una preghiera che fa l'istitutore [1]. Non parlo de' paesi Cattolici come la Baviera, e l'Austria. Nella Baviera i regolamenti scolastici hanno sinoggi prescritto di cominciare la scuola dall'esercizio religioso, cioè con *la salutazione, il canto, la lettura del vangelo, la preghiera, la benedizione*; e l'assistenza al culto è parte degli obblighi scolastici, sì che gli alunni hanno in Chiesa un posto speciale sotto la sorveglianza del maestro [2]. In Austria nel concordato del 1855 fu stabilita la ispezione ecclesiastica delle scuole, la cui istruzione religiosa fu data al curato; e la domenica gli alunni erano condotti a Chiesa dallo stesso istitutore. Da due anni in qua dopo stracciato il concordato e dichiarate le scuole non più confessionali, la scuola non è più in legge legata direttamente colla Chiesa come sua appendice; ma l'insegnamento e le pratiche religiose vi continuano della stessa guisa colla naturale distinzione de' culti e colla facoltà data ai genitori di consentire o nò che i loro figli assistano alle funzioni religiose.

Per una ordinanza del 1861 nel Lichtenstein è ritenuta come obbligatoria sino a 18 anni l'assistenza al Catechismo che il Curato fa la domenica in Chiesa alla scolaresca [3]. Uscendo poi di Germania, l'istruzione elementare nel Belgio è per legge sotto due ispezioni, la civile e la ecclesiastica, e questa è esercitata da Ispettori ecclesiastici diocesani, e da Ispettori cantonali, provveduti d'indennità dal Governo, oltre alla ispezione o sorveglianza locale ecclesiastica resultante dalla legge

1 *Op. cit.* p. 122.
2 *Op. cit.* p. 100.
3 *Op. cit.* p. 141.

del 23 settembre 1842, per la quale è prescritto che i ministri de' culti e i delegati de' Capi del culto hanno in ogni tempo il diritto di visitare le scuole, nelle quali la istruzione religiosa è data secondo il culto professato dalla maggioranza degli allievi, che la frequentano (Legge 23 settembre 1842 art. 65). I Vescovi danno i rapporti officiali della Ispezione ecclesiastica, de' quali il Governo tiene molto conto ne' rapporti triennali che si pubblicano dal Ministro di Pubblica Istruzione. Per l'art. 6 della legge citata 23 settembre 1842 gli allievi non cattolici sono dispensati delle lezioni di Religione che si danno agli allievi cattolici; e i protestanti e gli israeliti hanno una loro speciale ispezione per gli alunni della loro confessione, alla quale ispezione provvede con intesa del Governo il Concistoro israelita e il Sinodo Evangelico. Ma gli alunni cattolici assistono la domenica alla funzione religiosa sotto la sorveglianza de' rispettivi istitutori [1]. In Francia, sotto l'Impero in virtù delle leggi del 15 marzo 1850 e 14 giugno 1864, le scuole furono poste sotto la sorveglianza della Chiesa, per mezzo del vescovo e del parroco, che fecer parte delle Commissioni Comunali e de' Consigli Dipartimentali per le scuole: al Clero fu dato l'insegnamento morale e religioso. La lezione venne preceduta e terminata dalla preghiera del mattino e della sera, e la scolaresca assistette sotto la sorveglianza degli istitutori agli ufficii religiosi della domenica e delle feste..

1 v. Lebon, *Répertoire histor. analyt. et raisonnè de l'Inseignament populaire en Belgique etc.* t. 1. cap. VII, sect. 6, p. 312-351. *Ispection Ecclesiastique.* Bruxelles 1871.

In Italia per la legge del 13 novembre 1859 estesa nel 1860 e 1861 a tutta la Penisola insieme col Regolamento del 15 settembre 1860, le scuole elementari hanno il carattere confessionale della maggioranza che è cattolica, e vi s'insegna il catechismo e la storia sacra, in libri che sono approvati dall'autorità governativa e dal Diocesano.

Quanto all'insegnamento secondario, la legge del 13 novembre 1859 prescrive all'art. 193 che " l'istruzione religiosa sarà data da un Direttore Spirituale nominato dal Ministro della Pubblica Istruzione per ciascuno stabilimento; " e nel Regolamento del 1° settembre 1865 all'art. 10 si legge : " L'istruzione religiosa non si dovrà compartire nel numero delle ore assegnate all' insegnamento ginnasiale e liceale : essa sarà data una o due volte in ciascheduna settimana possibilmente nell'oratorio dell'Istituto, a classi riunite, dal Direttore di Religione. " Dal quale articolo è già supposto che ogni Istituto abbia il suo Oratorio, nel quale non si possono praticare che funzioni religiose.

Ma quanto all'insegnamento elementare, nel quale ha tanta parte l'insegnamento di Religione, è detto chiaramente all'art. 36 del detto Regolamento del 15 settembre 1860, col quale si reggono attualmente le scuole elementari, " all'esame di Religione, cioè di catechismo e di storia sacra, interverrà, oltre il Soprintendente municipale, il Parroco del luogo in cui la scuola ha sede, od il sacerdote che sarà da lui delegato. Il tempo ed il luogo dell'esame di Religione saranno stabiliti dal Sindaco e dal Soprintendente municipale d'accordo col Parroco... Nelle scuole inferiori il voto dell'esame di Religione sarà computato per la promozione coi voti

dati sulle altre materie. Nelle scuóle superiori il voto di religione sarà tenuto a parte, e l'allievo non sarà giudicato degno di promozione quando non abbia conseguito i sei decimi dei punti delle altre materie." Allo articolo poi 125 dello stesso Regolamento è dichiarato: "Il maestro che riceve il minimo dello stipendio, non incontra altri obblighi che quelli imposti dalla legge e dai Regolamenti. Gli obblighi alieni dalla scuola debbono essere compensati a parte, salvochè il maestro si assoggetti a quelli volontariamente. Si considera come obbligo scolastico l'incarico di assistere gli alunni nei dì delle feste di precetto ecclesiastico nel tempo delle funzioni parrocchiali." Pel quale obbligo non richiede altro il Regolamento, che di dover *essere espressamente imposto nell'atto di nomina o nella convenzione.* E ciò perchè il maestro, che potrebbe essere di confessione acattolica, sappia quali obblighi religiosi direttamente va ad assumere col suo officio di pubblico insegnante in paese, la cui maggioranza professa il culto cattolico. Ma questo rispetto alla libertà di conscienza e alla autorità paterna, comune a tutte le leggi dei paesi cattolici e non comune a quei paesi protestanti ove le scuole elementari confessionali sono obbligatorie, non toglie l'obbligo legislativo dell'istruzione religiosa, la quale va accompagnata colle pratiche religiose, il cui adempimento è affidato per i ginnasi e i licei ai direttori spirituali di elezione governativa, e per le scuole elementari comunali deve essere a cura dei municipi per regolamenti speciali.

Io non mi sono trattenuto in questo rapidissimo cenno dei rapporti della scuola colla religione nella maggior parte de' paesi più civili di Europa cattolici o prote-

stanti, sopra quello che è prescritto sul proposito nella Scozia e in Inghilterra, due paesi che tanto fioriscono per l'istruzione elementare, e intorno a cui non mancano importanti relazioni scritte per incarico di altri Governi. Non s'ignora punto che in Scozia le scuole elementari siano istituzioni o della chiesa *stabilita*, o della chiesa *libera*, o della chiesa *cattolica* e della *episcopale*, e però confessionali e tutte con l'insegnamento e le pratiche religiose rispettive, sì che la scuola è appendice della Parrocchia, i cui *heritors* (proprietarj) nella chiesa *stabilita* scelgono insieme col Parroco il maestro che viene approvato dal Presbitèro; tantochè non c'è scuola in Scozia, come ha avvertito il Villari, che non sia in relazione con una delle diverse chiese [1]. In Inghilterra si è compilato in questi ultimi anni un codice di pubblica Istruzione, sotto nome di *codice riveduto*, pel quale furono stabilite le ispezioni scolastiche e i sussidii che lo Stato distribuisce alle scuole; e a proposito di religione si stabilì non estendere la ispezione anche sulla religione, tranne nelle scuole appartenenti alla chiesa Inglese, i cui Ispettori sono per legge ecclesiastici. Il Governo volle solo contentarsi che nella scuola ci sia una religione, senza intanto ispezionarla. Ma questa disposizione portò molto rumore sì pei tali che vogliono la istruzione religiosa come la più necessaria parte dell'insegnamento, e sì per gli altri che vogliono la scuola affatto laica. Molte questioni si suscitarono sul proposito in Parlamento e ne' *meeting* negli anni 1867 e 1868, e se oggi il Governo inglese, benchè

1 VILLARI, *Scritti Pedagogici* p. 109. L'istruzione elementare in Scozia. Torino 1868.

non tenga conto dell' insegnamento religioso nella sua ispezione, richiegga però in virtù dell'art. 8 del Codice riveduto, che le scuole sussidiate debbano tutte essere annesse a qualche associazione religiosa, o si deve in esse leggere la Bibbia secondo una versione approvata [1]; la proposta più larga a cui fu ridotto il *bill* del signor Bruce, dopo le discussioni del meeting di Manchester, fu che le scuole esistenti si lascino col carattere *denominational*, cioè religioso, ma le nuove fondate con imposte locali e sussidiate dal Governo, non abbiano carattere religioso, ma soltanto possano dare " in un'ora determinata un insegnamento religioso, di cui lo Stato non deve tener conto, e del quale profitterà solamente chi vuole. Nessun fanciullo potrà essere obbligato ad assistere ad alcuna funzione religiosa, senza il consenso dei genitori [2]. "

Ora, conchiudendo il nostro argomento con questa proposta, che è passata come molto radicale del signor Bruce, si vorrà forse colla pratica dei doveri religiosi nelle nostre scuole più di quanto si è proposto in Inghilterra, o si pratica in altri paesi che pur sono civilissimi e professano la più larga libertà di coscienza?

La legge italiana ha dato alle nostre scuole il carattere confessionale; ha ordinato per l' insegnamento superiore i Direttori spirituali, e l'assistenza degli alunni nelle domeniche alle pratiche religiose dell'Oratorio. Si vorrà dire che i fanciulli delle scuole elementari siano in stato di essere dispensati dalle pratiche religiose, le quali la legge tuttavia mantiene obbligatorie per i gio-

1 Villari, *op. cit.* p. 271. L'istruzione elementare in Inghilterra.

2 Villari, p. 274. Hippeau, *L'instruction publiq. en Angleterre*, p. 22 e 63. Par. 1872.

vani dell' insegnamento ginnasiale, tecnico e liceale? L'insegnamento obbligatorio del catechismo senza l'obbligo, salvo sempre la volontà paterna, delle pratiche religiose della domenica e delle feste, non ha senso: la religione non è solamente speculativa, ma pratica; ha dommi e culto; e non si possono professare i primi, senza adempire al secondo.

Nè quì è luogo a discorrere dell'educazione estetica che pigliano i giovanetti dal culto cattolico; degli elevati e dolci affetti a cui dispone la preghiera in comune, e come chi è stato educato a praticare in chiesa da fanciullo difficilmente non vi ritorna vecchio. Non è o cosa nuova o scandalosa portare nella scuola i doveri religiosi: sarebbe anzi cosa conforme a quanto si pratica nei paesi civili e cristiani, cattolici e protestanti [1];

1 In alcuni Stati di America la scuola non ha religione; ma piace qui riferire sul proposito questo passo del Doellinger: « Quand l'esprit de secte n'aurait transportè en Amerique d'autre fléau qu' un tel système d'éducation qui habitue le jeunesse à considérer d'un côté la science et la vie, de l'autre côté la religion comme deux choses complètement distinctes et indépendantes l'une de l'autre, c'en serait assez pour reconnaître en lui une des plus grandes calamités du nouveau monde. On peut en faire maintenant la triste expérience en Amérique: une éducation privée de l'esprit chrétien n'est pas seulement defectueuse, elle est encore positivement funeste.

Colwell a publie sur l'état du christianisme dans les Etats-Unis un livre, où il s'exprime ainsi: « Cette exclusion du christianisme de l'éducation publique est un suicide moral. Le plus cruel ennemi de l'humanité n'aurait pu imaginer rien de plus funeste aux institutiones républicaines de notre patrie. » (*The position* etc. Philadelph. 1854. p. 98)..... Puisse l'Europe comprendre les conséquences funestes que ce systeme a produites et produira de plus en plus en

conforme alla legge vigente in Italia sulla pubblica Istruzione; e conforme alla più larga libertà di coscienza che possa desiderarsi. Le tre più vaste associazioni per l'istruzione popolare che siano in Inghilterra, anzi in Europa, cioè la *Società nazionale* e la *Società Brittannica e Straniera,* colle loro più che 12 mila scuole diurne e serali, oltre a circa 23 domenicali, e la *Società domestica e coloniale* del 1836, l'una solamente di carattere ecclesiastico e l'altre due laiche [1], curano premurosamente che i fanciulli adempiano ai doveri del culto al quale appartengono i loro parenti; e non ammettono nelle scuole normali maestri o maestre, le cui disposizioni morali *non sieno informate del carattere del cristiano.* Per tale indirizzo dell'insegnamento inglese nel programma del *Kings' College* innanzi a tutto è premesso che " ogni sistema di educazione, in un paese cristiano, deve mettere al primo posto nell'istruzione la religione, stantechè senza la scienza religiosa le altre scienze non possono dare nè felicità all'individuo, nè prosperità allo Stato [2]. " E nessuno infine, che abbia un pò di buon senso e di buona fede, vorrà disconoscere che ove si toglie Dio dalla mente e dal cuore dei giovanetti, riducendo atea la scuola sotto pretesto di laicità dell'insegnamento, al luogo del Crocifisso sottentra facilmente il pugnale, e a quello dell'acqua benedetta il petrolio.

Amerique; puisse-t-elle, avertie par un tel exemple, se prèserver du malheur de s'égarer dans les mêmes voies. » v. *L'Eglise et les Eglises.* p. 230-231. Paris 1862.

1 v. Hippeau, *L'Instruction publiq. en Angleterre*, p. 26-28.

2 v. Rendu, *De l'Instruction primaire a Londres* etc. p. XX. Paris 1853.

Nota

Questo scritto è di data anteriore all' importantissimo libretto del Villari *La scuola e la quistione sociale in Italia*, (Fir. 1872) nel quale sono svelate e toccate grandi verità e gravissime piaghe, da non dover essere dissimulate, se veramente si intende ad ottenere per mezzo della scuola il miglioramento privato e pubblico, e una vera non apparente civiltà della nazione. Finchè l'istruzione non sarà accompagnata dalla educazione, e primo strumento di educazione è la religione, la quistione sociale minaccerà sempre maggiori pericoli, e le moderne nazioni saranno come l'inferma di Dante senza riposo, e disperate di salute.

È poi da sapere che questi appunti su' doveri religiosi degli alunni furono scritti per sostegno di una proposta che fu presentata al Consiglio Comunale di Palermo dall' autore e da altri cinque suoi colleghi nella seduta ordinaria del 20 maggio 1872, la quale proposta trascriviamo dagli ***Atti del Consiglio Comunale di Palermo dell'anno*** 1872, (Paler. Amenta, 1872), p. 99, 100:

Mozione per l'esercizio religioso degli allievi delle scuole ne' dì festivi.

« I sottoscritti propongono al Consiglio che si occupi perchè sia aggiunto al regolamento delle scuole elementari municipali un articolo che riguardi i doveri religiosi degli alunni ne' giorni festivi. E ove questa proposta sarà accettata, presentano il seguente schema di articolo da aggiungere al capitolo 59 del Regolamento:

« Sono obbligati gli alunni di qualsiasi classe delle scuole maschili diurne urbane, suburbane e rurali, ad assistere in corpo e distinti per classi alla messa della domenica e di tutti i giorni festivi dell'anno; ed assistere parimente in corpo e per classi alla sacra funzione del giovedì santo.

« I maestri accompagneranno nelle chiese destinate dall' autorità scolastica municipale le classi rispettive, le quali si avvieranno a chiesa dalla scuola, e ritorneranno a sciogliersi nella scuola medesima, ove si troveranno anche presenti i bidelli.

« L'assistenza religiosa non durerà più di un'ora.

« L'orario per quest'esercizio religioso de' giorni festivi sarà stabilito dall'autorità scolastica municipale di accordo co' superiori delle

cniese che saranno destinate all'uopo e quanto più possibile vicine alle scuole.

« Saranno solamente dispensati da quest'obbligo d'intervenire all'esercizio religioso gli alunni che potranno appartenere a religione acattolica, previa intanto dichiarazione in iscritto del padre o di chi ne avrà cura.

« Le assenze non giustificate saranno punite del modo stesso come le assenze dalle lezioni.

V. Di Giovanni, P. Gramignani, F. Bozzo,
R. Palizzolo, G. Costantino, F. Alliata. »

Il Consiglio rimise la proposta alla Commissione d'istruzione pubblica (seduta del 22 luglio 1872, *Atti* cit. p. 152), che ne sospese la relazione al Consiglio, sì che la discussione non ha avuto sin oggi più luogo. Ma questi appunti furono pubblicati nel giornale *La Nuova Scuola Italiana periodico di popolare istruzione ed educazione*, anno I, n. 7 e 8, Palermo, aprile 1873.

I proponenti sapevano bene che poteva recarsi contro a loro l'esempio degli Stati Uniti, e quanto ne dice sul proposito il sig. Hippeau nel suo bel libro *L'Instruction publique aux États-Unis* (Paris 1872) : ma i raffronti non sarebbero stati mai accettabili, stante le condizioni di origine degli Stati Uniti non potersi ragguagliare alle condizioni degli Stati di Europa, e molto meno alle popolazioni italiane : e poi il giudizio del Colwel rafforzato dal Doellinger dovrebbe averè grande peso sulla condizione delle scuole di America rispetto all'insegnamento e ai doveri di Religione.

II

SCIENZA E CRITICA

LE OPERE MINORI [1]

DI SEVERINO BOEZIO

— I —

.....Grazie ad Amalasunta che ad espiare la colpa del padre fece rialzare in Roma le statue abbattute di Boezio e di Simmaco, si è conservata la effigie di tant'uomo in una statua delle gallerie del Palazzo Giustiniani; e la sua testa dalla fronte larga e rilevata, dal naso aquilino, dagli occhi vivaci, dalla bocca piccola e da' lineamenti tutti proporzionati, porta la espressione della bontà dell'animo, e fa sentire profondamente il rispetto che i suoi contemporanei e i posteri hanno dimostrato per sì nobile figura. La cui memoria per quattordici secoli giammai è venuta meno; e da Ennodio e Cassiodoro suoi amici e contemporanei, a Gregorio Magno, a Paolo Diacono, a Gerberto, a S. Tommaso, a Dante, a Petrarca, al Bartoli e al Varchi, al Muratori, al Tiraboschi, fino ai nostri contemporanei, il Boncompagni, il Puccinotti, il Conti, per dire de' soli Italiani; è stata venerata come di tale intorno a cui, qual'una delle màssime glorie della

1 Da lezioni *Sulle Tradizioni Platoniche in Italia dal secolo VI al XVI.*

sapienza Italiana, si aggirò la grande ruota della filosofia del medio evo, che fu tutta cristiana; uomo, come il disse il Poliziano *gravissimo e santissimo, assai perito e prestante in tutte le scienze, lodevolissimo senatore e scopritore della verità* [1].

Nell'epitaffio che l'imperatore Ottone III fece scrivere a Gerberto che fu poi papa Silvestro II, perchè ne fosse adornato il nuovo mausoleo di Boezio nella Chiesa di S. Pietro in Ciel d'auro di Pavia, è detto del grande romano, essere stato lume degli studi, che in nulla cedette all'ingegno de' Greci [2]; e Cassiodoro a nome di Teodorico gli aveva scritto vivente, che " gl'insegnamenti de' Greci erano stati fatti da lui dottrina romana. " Aggiungi a questo le traduzioni de' libri logici di Aristotile, dell'Isagoge di Porfirio, e di alcuni dialoghi di Platone, e per di più i comenti filosofici e retorici, i trattati teologici, e infine il libro stupendo *de Consolatione philosophiae,* ed avrai in Boezio l'uomo più universale ne' suoi studi che fosse fiorito durante la coltura latina in Italia.

Ora, siccome le opere minori di Dante ci fanno meglio intendere e penetrare più addentro il senso della Divina Commedia, così è a dire delle opere minori di Boezio, rispetto alla maggiore, che è il libro *de Consolatione.* Lungamente si sono trattenuti intorno ai libri teologici del nostro il Gervaise, e il Puccinotti, non trascurando, anzi il secondo dando pur massima importanza ai trattati di matematica e di musica, i libri filosofici; fra' quali i Comenti a Porfirio e ad Aristotile, alle due topiche dello Stagirita e di Cicerone, e sopra tutti i libri de *Consola-*

1 v. *Miscell.* c. 1.

2 « Infundis lumen studiis, et cedere nescis Graecorum ingeniis ».

tione; della quale ultima opera, non è punto permesso a chi voglia studiare Boezio ignorare il disegno, la materia, e gl'intendimenti. Senonchè, prima di fermarci al libro *de Consolatione*, a dimostrare in Boezio la fonte delle tradizioni platoniche, che raccolta in lui si allargò pel medio evo, e accresciuta di nuovi rivoli divenne regia fiumana nel secolo XV, finchè fu intorbidata nel XVI, e così alienò gli animi corrivi ad altre sorgenti che nuovamente si scoprivano; raccoglieremo da' dialoghi sull' Isagoge di Porfirio, e da' libri della Musica, e del Buono, e dell'Uno, che sono stati i meno studiati, quanto si riferisce ad esse tradizioni; le quali purificate nella Chiesa latina da S. Agostino e poi da Claudiano Mamerte, siccome nella greca prima da S. Giustino e poi da Clemente Alessandrino e da Origene; servirono a Boezio come colla da congiungere la civiltà e la sapienza antica colla nuova; la fede colla scienza, la teologia colla filosofia. Contemporaneo di S. Agostino era stato Vittorino africano professore di retorica in Roma, il quale insieme ad alcuni dialoghi di Platone aveva tradotto la Isagoge di Porfirio alle Categorie di Aristotile. Ora avvenne che trovandosi d'inverno il nostro Boezio in una villa di Toscana, dopo il suo ritorno dalla Grecia, uno de' giovani amici che erano con lui di nome Fabio, il pregò una sera che gli dichiarasse mentre durava cattivo tempo alcuni luoghi difficili di quella traduzione di Vittorino. Boezio condiscese volentieri al desiderio del buon giovane; e così nacquero i due Dialoghi sulla Isagoge di Porfirio, e indi la nuova versione che ne fece lo stesso Boezio, per la quale fu dimenticata quella del retore africano. Porfirio discorre nel suo trattato de' *Categorumeni* o degli *antepraedicamenta* come li dissero i latini, chiamati le *cinque voci* dagli sco-

lastici; cioè del *genere*, della *specie*, della *differenza*, del *proprio* e dell'*accidente;* e Boezio ne' suoi dialoghi, nei quali è dichiarata la prima volta l'Isagoge, sostiene la realtà platonica del genere, che poi disse in un secondo comento l' *Universale*. La definizione e il concetto che dava della filosofia al suo Fabio basterebberò a svelare gli intendimenti platonici di Boezio in quella difficilissima questione degli Universali. " Et prius quid sit ipsa philosophia considerandum est. Est enim philosophia amor et studium et amicitia quodammodo sapientiae. Sapientiae vero non hujus quae in artibus quibusdam et in aliqua fabrili scientia notitiaque versatur, sed illius sapientiae, quae nullius indigens, vivax mens, et sola rerum primaeva ratio est. Est autem hic amor sapientiae intelligentis animi ab illa pura sapientia illuminatio, et quodammodo ad reipsam retractio atque advocatio, ut videatur studium aeque sapientiae studium divinitatis et purae mentis illius amicitia. Hinc nascitur, speculationum cogitationumque veritas, et sancta puraque actuum castimonia [1]. "

È proprio il comento, o signori, della sentenza di Platone, e indi di S. Agostino che fu il Platone cristiano, così bene sostenuta da Socrate nel Fedone.

La verità e la bontà scaturiscono dalla stessa sorgente, che è la Ragione divina, illuminatrice dell' intelletto umano e motrice della libera volontà, onde le due specie della filosofia, " una quae θεωρητικὴ dicitur, altera quae πρακτικὴ, idest speculativa et activa. " E venuto alla questione: " genera ipsa et species, utrum vere subsistant, an intellectu solo et mente teneantur, an corporalia ista sint, an incorporalia; et utrum separata, an ipsis sensi-

1 *Dial.* 1.°

bilibus juncta; " questione che parve a Porfirio tanto ardua da non volersi porre a risolverla; Boezio ferma prima di tutto la esistenza de' generi e delle specie ovvero de' categorumeni: " si rerum veritatem atque integritatem perpendas, non est dubium quia verae sint. Nam cum omnes res quae verae sunt sine his quinque esse non possint, has ipsas quinque res veras esse intellectas non dubites: " Indi alla questione " an corporalia ista sint, an incorporalia " risponde: " incorporalia esse nullus dubitat, cumque ipsa nullis sensibus capiantur, animi tamen qualia sint consideratione clarescunt. " E finalmente all'altra " utrum separata, an ipsis sensibilibus juncta, " avvisa " non est dubium quod quinque haec ex eodem sint genere, quod et praeter corpora separatum esse possit, et corporibus jungi patiatur, sed ita, ut si corporibus juncta fuerint, inseparabilia a corporibus sint. " Profonda risoluzione delle gravissime questioni, alla quale va sospeso il realismo o il nominalismo della nostra cognizione. Che i generi possono bene starsi separati è ben conceduto, ma che si trovino pur ne' corpi è anche da concedere, di guisa che fuori de' corpi come esemplari sono incorporei, connessi ai corpi come lor forma sono corporei: e però è ne' generi l'una e l'altra virtù di trovarsi incorporei e corporei, ideali e reali, esemplari ed esemplati. Questa risoluzione riduceva Aristotile a Platone, scoprendo nel reale l'ideale, e fermando nel reale come separato la potenza del reale, il tipo incorporeo replicato indefinitamente come forma delle cose corporee. Così in queste idee va disputando, seguendo per filo il testo di Porfirio, intorno al *genere*, e alla *specie* nel dialogo primo; e intorno alla *differenza*, al *proprio*, all'*accidente*, e alle relazioni tra tutti e cinque le voci, nel dialogo

secondo, che finiva al far del giorno, e lasciando invogliatissimo il giovane Fabio di penetrare addentro nelle logiche discipline. Se non che, la traduzioue di Vittorino non contentava Boezio: e però si mise a dar dell'Isagoge porfiriana una sua traduzione conducendovi sopra cinque libri di comenti importantissimi. In questi che possiamo dire secondi Comenti del libro di Porfirio, il Cousin trovò aver seguita Boezio altra dottrina della precedente, come se avesse già rinunziato al suo platonismo intorno agli Universali. Ma alla domanda che si fa il nostro filosofo nel L. 1.° di questi comenti, cioè: " Quale erit igitur id quod genus dicitur; utrumne corporeum an incorporeum? utrum circa corpora, an etiam praeter corpora? " rispondesi esponendo tutte le risoluzioni che della questione si erano date, o seguendo Platone ovvero tenendo dietro ad Aristotile; però non crede esser da tanto da risolvere la questione tra' due filosofi (quorum dijudicare sententias aptum esse non duxi); e se pare di aver seguito la sentenza piuttosto di Aristotile che di Platone, soggiunge: " idcirco vero studiosius Aristotelis sententiam exsecuti sumus, non quod eam maxime probaremus, sed quod hic liber ad praedicamenta conscriptus est, quorum Aristoteles auctor est. " E tuttavia quando ci dice, dopo aver detto che la specie è la similitudine sostanziale d'individui dissimili per numero, e il genere la similitudine delle specie, " sed haec similitudo cum in singularibus est fit sensibilis; cum in universalibus fit intelligibilis; eodemque modo cum sensibilis est in singularibus permanet; cum intelligitur, fit universalis. subsistunt ergo circa sensibilia; intelliguntur autem praeter corpora; " si trova sotto altra forma il pensiero stesso significato ne' dialoghi, cioè che i ge-

neri e le specie in se stessi come ideali sono intelligibili, come reali sono sensibili, e se si raccolgono dalle cose corporee *intendendosi*, non però si creano dalla mente, ma si trovano: " intelliguntur autem praeter corpora, ut per semetipsa subsistentia, ac non in aliis esse suum habentia " (L. 1.). Questo *intendersi* nelle cose corporee è di Platone; pel quale appunto le cose sono ombre delle idee, " la somiglianza delle quali la materia contenesse, sì chè la generazione delle cose sia fatta per la partecipazione delle somiglianze di queste idee, onde l'altro detto le Idee essere cagioni alle cose perchè fossero; essere il paradigma o l'esempio, alla cui imagine si riducono le forme delle cose corporali [1]. " Dottrina già contenuta ne' versi Orfici, ove è detto, che :

La Mente del gran Padre in se pensando
Con l'eterno consiglio uscir l'Idee
Fece, che in lor tengon le forme tutte.
. . . .
Però che il sommo Re pose nel mondo,
(Nel mondo, che in se molte ha forme et molte)
Un'intellettual perpetuo essempio:
Non havea il mondo alcun vestigio impresso
Di forma alcuna, il mondo poi si vide
Risplender tutto pien di varie Idee [2].

La voce stessa *similitudo* usata da Boezio era platonica; e non vi ha similitudine senza il tipo, del quale appunto voleva dire affermando che il genere poteva es-

1 v. Erizzo, *I Dialoghi di Platone* etc. tradotti di lingua greca in italiano etc. p. 187, Com. al Fedone. Vinegia 1574.
2 v. Erizzo, loc. cit. p. 197.

sere inteso, *praeter corpora*. Il che vale quanto i Platonici sempre hanno insegnato, cioè, " tutte le moltitudini, che nel mondo si trovano, sono nelle unità intelligibili inserte, cioè tutte le cose belle in esso bello, tutte le cose buone in esso buono, tutte le cose uguali in essa egualità, e così le altre [1]. "

Senonchè, il platonismo di Boezio è più aperto quando non ha più che fare con Aristotile nel libro o trattato *De Unitate et Uno*. Il principio di questo trattato è proprio tutto platonico: " Unitas est, dice l'autore, qua unaquaeque res dicitur esse una: sive enim sit simplex, sive composita, sive spiritualis, sive corporea, res unitate una est, nec potest esse una nisi unitate, sicut alba nisi albedine, nec quanta nisi quantitate... " E aggiunge pertanto: " Omne enim esse ex forma est in rebus creatis, sed nullum esse ex forma est, nisi cum forma materiae unita est. Esse enim non est nisi ex conjunctione formae cum materia. Unde Philosophi dicunt illud describentes: Esse est existentia formae in materia. " Però è che tutte le cose tendono all'Uno, e che il moto delle sostanze è all'uno; " Unitas enim est quae unit omnia, et tenet omnia diffusa in omnibus quae sunt. " E dippiù " forma ergo existens in materia est quae perficit et custodit essentiam cujuslibet rei. Unitas est descendens a prima Unitate quae creavit eam. " Distingue indi la natura della Prima Unità dalla natura delle seconde Unità; siccome poi fu ripetuta da Leibnizio per le sue Monadi, le quali sono appunto queste Unità di Boezio; e pone tra le unità seconde una Unità più vicina alla Prima e vera Unità " et ideo haec unitas simplicior et magis una est

1 v. Erizzo, loc. cit. p. 199.

omnibus unitatibus, quae ducunt ad esse coeteras substantias, eo quod immediate adhaeret primae Unitati, quae creavit eam; " dottrina sostenuta ai nostri tempi dal Gioberti colla sua famosa Metessi. La forma boeziana è l'idea platonica, onde sono fatte intelligibili le cose : " Forma enim est quasi lumen, eo quod sicut per lumen res videtur, sic per formam cognitio et scientia rei habetur, non per materiam. " Onde, perocchè " omnis pluralitas ex unitatibus est, " sicchè " discretae et continuae quantitatis radix una est, eo quod composita sunt ex una re, et resolvuntur ad unum, Unitas igitur est qua unaquaeque res una est, et est id quod est [1]. "

Questo trattato è come la metafisica de' due libri che Boezio scriveva sull'Aritmetica, tutto informati alla antichissima sapienza italica della scuola pitagorica, e alla più recente della platonica. Basta a provare questo carattere della dottrina boeziana il capo che tratta della sostanza del numero, e sta come fondamento a tutta la trattazione sparsa ne' due libri : " Omnia quaecumque a primaeva rerum natura constructa sunt, numerorum videntur ratione formata. Hoc enim fuit principale in animo Conditoris exemplar. Hinc enim quatuor elementorum multitudo mutuata est, hinc temporum vices, hinc motus astrorum, cœlique conversio. Quae cum ita sint, cumque omnium status numerorum colligatione fungatur, eum quoque numerum necesse est, in propria semper sese habentem aequaliter substantia, permanere, eumque compositum non ex diversis. Quid enim numeri substantiam conjungeret, cum ipsius exemplum cuncta junxisset? sed ex seipso

1 V. sul proposito il comento di S. Tomaso sul libro *de Hebdomadibus*, e sull'altro *de Trinitate;* Opusc. LXVII e LXVIII.

videtur esse compositus.... Haec autem sunt quibus numerus constat, par atque impar. Quae divina quodam potentia cum disparia sint contrariaque, tamen ex una genitura proflunt, et in unam compositionem modulationemque junguntur. " E procedendo alla deffinizione del numero, e del pari e dell'impari, e alle proprietà sì del pari e sì dell'impari, e del primo e incomposto e del secondo e composto, e così al numero perfetto o al suo contrario, e alle diverse ragioni numeriche, e alle figure geometriche, e alle proporzioni, si ferma in queste, cercando la ragione prima dell'armonia, alla quale dedica i cinque libri *de musica :* de' quali dietro l'esempio di S. Agostino, diede teoriche così profonde e della scienza e dell'arte musicale, di cui va sponendo anche la storia, da maravigliare il lettore, e prevenire quanto altri abbia scritto sull'arte, o filosofato, come han fatto il Fornari e il Conti ai nostri giorni, sull'armonia e sulla sua scienza.

In questa opera della musica Boezio è tutto pitagorico e platonico, così come nel trattato dell'Aritmetica già cennato. Pone a principio del libro 1° che la Musica è naturale all'uomo, poichè tutto nel mondo è musica, secondo il detto pitagorico e platonico; e questa distinguendo in tre generi, l'una dice musica del mondo, l'altra dell'uomo, la terza de' suoni e degli istrumenti. La prima è quella stessa di cui trattò Cicerone nel sogno di Scipione, la seconda, che è l'umana, è intesa da chiunque penetra in se stesso. " Quid est enim quod illam incorpoream rationis vivacitatem corpori misceat, nisi quaedam coaptatio, et veluti gravium leviumque vocum quasi unam consonantiam efficiens, temperatio? Quid est autem aliud quod ipsius inter se partes animae coniungat, quae (ut Aristoteli placet) ex rationabili irrationabilique

conjunta est? Quid vero quod corporis elementa permisceat, aut partes sibimet rata coaptatione contineat? (cap. II). " La terza è appunto, " quae in quibusdam consistere dicitur instrumentis. " Stupende sono le considerazioni sulle attinenze tra 'l suono e 'l moto, e il senso umano, e la consonanza che dice: " dissimilium inter se vocum in unum redacta concordia (c. III)," secondo la sentenza di Nicomaco, non approvante quella di Platone che sia anzicchè concordia, meschianza che avvenga nell' incontro di un tono più grave con uno meno grave (c. XXX). Se nonchè, nell'arte vuol la ragione: " ratio vero quasi domina imperat, et nisi manus secundum id quod ratio sancit efficiat, frustra fit (XXXIV):" e però vero musico è colui che ne ha la scienza. " Is vero est musicus qui, ratione perpensa, canendi scientiam, non servitio operis, sed imperio speculationis assumit (ibd.). " Onde strettissime sono le attinenze tra la filosofia e la musica, e tra la differenzá delle quantità e la geometria, l'astronomia, l'aritmetica, e la musica, alla quale assegna la perizia della quantità discreta riferita *ad aliquid,* stantechè: " immobilis magnitudinis geometria speculationem tenet. Mobilis vero scientiam astronomia persequitur. Per se vero discretae quantitatis arithmetica auctor est. Ad aliquid vero relatae musica probatur obtinere peritiam (l. II, c. IV). " Dietro questi principî mette in esame le teoriche musiche e l'arte strumentale di Pitagora, di Archita, di Aristosseno, di Tolomeo, e filosofeggia con tanto intendimento della scienza e dell'arte, che ti par di sentire un antico maestro dell'Odeo, anzicchè uno scrittore al cui orecchio risuonava l'urlo de' barbari del secolo V, mentre innanzi al suo occhio crollavano i monumenti dell'arte romana.

E tanta profondità di mente nello scoprire le relazioni universali cosmiche, psicologiche, fisiche, anche troviamo quando il nostro attende alle relazioni morali, prima nel breve trattato del Buono, e finalmente nel poema filosofico della Consolazione. Nel trattato *Quomodo substantiae in ea quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona,* procede alla risoluzione della questione dalla considerazione dell'essere per se, e dell'essere per participazione, dell'essere possibile e dell'essere attuale; del semplice e del composto, della sostanza e dell'accidente, della cognizione concreta e dell'astratta; e distinguendo nelle cose l'*esse* e l'*aliquid esse,* ferma con rigore sillogistico, che l'essere delle cose non è a dire buono per se stesso, ma perchè è dall'essere Buono assolutamente, cioè dal primo Buono che per se stesso è essere, e per se stesso buono, cioè è Essere Buono, da cui deriva ogni essere che è un secondo buono. " Primum enim bonum quoniam est, in eo quod est, bonum est; secundum vero bonum quoniam ex eo fluxit cujus ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est." Onde, non è buono l'essere delle cose perchè già è, ma per ragione che esso non può essere se non venga dal primo Essere che è Buono " (non quoquo modo sint res, ipsum esse earum bonum est; sed quoniam non potest esse ipsum esse rerum, nisi a primo esse defluxerit, id est a bono). " È pertanto una bontà di relazione, o partecipata; non di assolutezza o essenziale quale è nell'Essere assoluto e per se stesso perfettissimo [1]. Tutto è da lui e per lui : " Unus enim Pater est. Unus cuncta ministrat. "

1 Questo argomento di Boezio procede in opposto di quello di S. Anselmo a proposito del bene nelle cose. Secondo Boezio queste

Ora in questi libri minori logici, musici, morali, numerici, la dottrina di Boezio è sempre sulla via delle stesse tradizioni. Lo studio della musica da Pitagora a Boezio era parte dello studio filosofico presso Greci e Latini, del modo stesso come oggi va tra le scienze filosofiche la *estetica;* e per più secoli, che furono detti barbari, compose insieme all'arimmetica, alla geometria e alla astronomia, il famoso *quatrivio* del medio evo. Il Puccinotti avverte sul proposito de' libri *de musica* di Boezio, che il romano filosofo fra i due contrarii avvisi dei Pitagorici che riferivano il giudizio della consonanza alla ragione, e di Aristosseno che il riferiva ai sensi e alla meccanica, seguì il mezzo tenuto da Ptolomeo, cioè che i sensi porgono un dato provvisorio che indi ferma la ragione in giudizio definitivo del bello materiato nella consonanza. E così quanto alla questione se la natura del suono stii colla quantità, ovvero colla qualità, Boezio inclinò piuttosto in favore della quantità che della qualità, ove non negò che entri pur questo nelle ondulazioni [1]. Le quali dottrine di Boezio si riferivano a quelle di S. Agostino esposte ne' libri sulla musica, del modo stesso come al platonismo cristiano di S. Agostino andavano pure a riferirsi le dottrine metafisiche e teologiche del grande senatore, a cui il Ritter e altri recenti scrittori hanno

sono buone per l'Essere che pienamente e assolutamente è Buono; per S. Anselmo dalla bontà inerente alle cose si giunge necessariamente alla Bontà assoluta. In Boezio noi siamo condotti a dir buone le cose a priori, in S. Anselmo noi siamo condotti al Bene assoluto dalle cose che hanno una bontà relativa. S. Anselmo tenne presente questo trattato di Boezio nel Monologio; siccome la famosa prova *a priori* di Dio del Proslogio è uscita da un altro passo del L. III, prosa X della Consolazione di Boezio.

1 v. *Il Boezio ed altri scritti storici e filosofici*, p. 41. Fir. 1864.

voluto negare il titolo di filosofo cristiano, anche cercando di un Boezio o Boeto, o Severino vescovo, al quale attribuire i libri teologici che vanno col nome del nostro Severino Boezio romano, autore dei libri della Consolazione della filosofia, e delle traduzioni dei libri logici d'Aristotile. Giunse il Ritter a dire non solamente che Boezio non ebbe religione alcuna positiva, e però non fu mai cristiano, benchè avesse usato delle parole appartenenti ai libri sacri [1]; strana opinione stupendamente combattuta dal Puccinotti e dal Conti [2]; ma che ne' libri *de Consolatione* l'autore ci mostrò come il neoplatonismo moribondo e la filosofia de' Padri malgrado le sue formole dommatiche, portavano seco una cotal tendenza allo scetticismo, e proprio allo scetticismo mistico di Damascio, contemporaneo del filosofo romano [3]. A confutazione della quale sentenza basta la esposizione stessa che fa brevemente del libro *de Consolatione* il Ritter medesimo, avvertendo su bel principio che, trattando *i problemi più profondi della scienza,* " la convinzione di Boezio si sostiene sopra ciò, che esiste per lui un Dio perfetto; che senza la concezione del perfetto l'imperfetto non sarebbe concepibile; che questo perfetto è necessario; e la ragione di tutti gli uomini rafferma questo principio perfetto essere Dio [4]. " Le quali affermazioni o presupposti sono tanto alieni dallo scetticismo, quanto da questo va lontano il dommatismo che è il suo contrario.

1 v. *Hist. de la Philosoph. chretienne*, t. II, l. VII, §§ 2 *Boèce*, p. 530 e segg. Paris 1844.

2 Puccinotti, *op. cit.* c. VI — Conti, *Stor. della Filosof.* t. II, lez. V. Fir. 1864.

3 v. Ritter. *Op. cit.* p. 533-543.

4 v. Id. *Op. cit.* p. 535-536.

Pertanto le dottrine contenute in queste operette minori di Boezio, logicali e metafisiche, valgono appunto a preparare a quelle della maggior opera che sono i libri *de Consolatione,* libro originale, a detta dello stesso Ritter, e il solo importante fra' latini, che sia uscito dalla scuola neoplatonica, e che porti in se specchiato il genio della lingua latina, la quale chiudeva con quel libro la sua letteratura [1].

Le dottrine di Boezio, ispirate dal platonismo cristiano di S. Agostino, tramandano dal mondo antico al moderno la tradizione platonica [2]; e, a dir solo dell'Italia, comentato da S. Tommaso, e citato da Dante che il teneva a suo *Dottore,* Boezio tien viva nelle scuole del medio evo la face della sapienza italiana; onde vengon su di tempo in tempo imitatori e traduttori della mirabile opera *de Consolatione,* nella quale la filosofia è balsamo ai dolori dell'anima, luce celestiale all'occhio annebbiato dall'ombra terrena dell'errore.

---

1 v. *Op. cit.* p. 533.

2 Dopo del Valla, il Brukero giudicò Boezio come un platonico, che se pure spiegò le dottrine aristoteliche, interpetrò pur queste platonicamente. E il platonismo di Boezio è ben netto nel comento di S. Tomaso sul libro *de Hebdomadibus*, uno de' libri minori di Boezio assai importante per le dottrine metafisiche dell' autore.

DEGLI IMITATORI

DEL LIBRO

DE CONSOLATIONE PHILOSOPHIÆ

DI SEVERINO BOEZIO

Fra i tanti studi che si sono fatti sul libro *della Consolazione della Filosofia* di Severino Boezio, poco o nulla è detto degli imitatori che nelle letterature moderne si ha avuti quel classico libro, posto sul confine del mondo che trapassava e del mondo che sorgeva, affinchè fosse l'ultimo della cultura antica, e il primo della moderna. Il suo titolo ci richiama a reminiscenze romane, e ci ricorda i libri perduti di Cicerone *de Consolatione*, e gli altri di Seneca che possiamo tuttavia leggere, cioè i libri specialmente *de Consolatione* ad Elvia, a Polibio, a Marcia, e quelli *de Providentia, de tranquillitate animi*, *de vita beata:* ma più che queste reminiscenze, il soffio che l'anima è tutto cristiano; e ne' nuovi metri de' suoi Canti è il nuovo spirito che lavorava il novello edifizio della civiltà moderna. Non poteva pertanto l'opera di Boezio, che ebbe tanta parte all'educazione intellettiva de' secoli di mezzo, restare

senza imitatori; e difatti senza dire delle altre nazioni neolatine, nell'Italia solamente ci abbiamo più d'uno dei nostri scrittori che volle imitarlo e nel titolo e nella materia, con più o meno di libertà; ma sempre tenendolo a classico esemplare. E più che Boezio non imitò Seneca, tenner l'occhio sopratutto al libro di Boezio che si proposero a modello, i dugentisti Arrighetto da Settimello, Albertano da Brescia, Bono Giamboni, i trecentisti Dante Alighieri e Francesco Petrarca, il quattrocentista Antonio Astesano, e finalmente il bizzarro cinquecentista Girolamo Cardano, e l'amabile e sventurato Torquato Tasso.

Arrigo da Settimello compose la sua *Elegia* o *Carmen, o Liber, de diversitate Fortunae et Philosophiæ Consolatione,* quando intorno al 1192 o 1193 si trovò colpito in modo dall' avversa fortuna da andare accattando il pane, e mancare di un po' di carta dove potesse scrivere i suoi versi [1]. Che il libro di Arrighetto somigliasse molto, tranne il tono ripetutamente elegiaco, l'opera di Boezio, fu già avvertito dai Deputati al Decamerone, notando sul proposito " questo è un librètto simile a quel *de Consolatione* di Boezio; " nè chi l'avrà avuto in mano potrà appunto discordare da questo giudizio. Arrighetto divise la sua Elegia in IV libri. Nel 1° lamenta la misera condizione in che si trova, abbandonato da tutti, disprezzato, favola al volgo, da nessuno compianto.

Gentibus opprobrium sum, crebraque fabula vulgi;
Dedecus agnoscit tota platea meum.
. . . .
Sum miser et nulli sum miserandus ego.

1 V. *Arrighetto ovvero Trattato contro all'avversità della fortuna di* Arrigo da Settimello p. 16 e segg. Milano, Silvestri, 1815.

Gli amici lo disertarono in mezzo alla tempesta dei mali venuti ad affliggerlo, scordando a un tratto di averlo corteggiato nella buona fortuna:

Me domini, socii, noti, quod magis est et amici,
Proh scelus! in medio deserucre mari.
Dum zephirus flabat nimiis comitabar amicis:
Nunc omnes aquilo, turbine flante, fugat.
Ut philomela canens frondes, sonitumque canorum
Et nemus et silvas, frigore tacta, fugit:
Sic hyemis casus, horrendaque nubila vitans,
Omnis in adversis rebus amicus abest.

Sì che vile chiama l'infelice dottore la fallace amicizia:

Vilis amicitiae species, quam quaelibet aura,
Quam variis variat fluctibus orba Dea!

e senza conforto, oppresso dalla sventura, non ha riposo, o schermo ai suoi dolori, nè manco la notte, e maledice al dì che lo vide nascere, anzi al momento che fu concepito, al latte che succhiò bambino, alla culla che lo raccolse; beato se dal seno della madre fosse passato al sepolcro.

Sit maledicta dies, in quâ concepit, et in quâ
Me mater peperit, sit maledicta dies.
Sit maledicta dies, quâ suxi pectus, et in quâ
In cunis vagii, sit maledicta dies.
Sit maledicta dies. Vitae de ventre sepulcro
Me transmutasset, o Deus, illa dies!

E così è chiuso il libro primo. Ma, a tanta miseria, tuttavia colla maledizione sulle labbra, domanda pietà,

sia a Dio, sia al Vescovo fiorentino che l'avrebbe potuto trarre da tanto abisso di mali;

Omnia conjurant in me. Pater alme misertus,
Succurras misero, spes mea, Summe pastor.

Se non che, pargli che pur la speranza e la pietà sieno per lui morte; e il libro secondo è pieno di terribili imprecazioni contro l'avversa fortuna, di amarissime ironie, di disperati accenti, di apostrofi infocate, perchè sia data tregua ai suoi affanni.

Pone modum sceleri, perfida, pone modum!

E la cieca Dea ascolta finalmente l'infelice Arrigo, e rivolgendogli la parola lo rimprovera della sua querela, chè il mondo è retto a talento di lei, e lo avverte come

Nuper Alemannus [1] Siculam delatus in oram,
Ludendo fericam perdidit ipse suam.
. . . .
Neque Saladinus nimium vexilla salutis
Expugnans, hostem sensiet esse suam [2].

Il dialogo colla Fortuna si continua per tutto il libro;

1 Intende di Arrigo VI Imperatore, e della prima impresa contro Tancredi di Sicilia nel 1191, nella quale impresa cadde prigione del nemico la imperatrice Costanza; qui detta *fericam*, o *ferisam* o *ferizam*, che è voce del giuoco degli scacchi, della cui allegoria si servì il poeta, parlando del seguito imperiale, e significa la regina di quel giuoco v. Arrighetto, cit. pref. del Manni, p. 16-17.

2 Intende forse della perdita di Tolemaide fatta da Saladino, dopo le vittorie sopra i Cristiani, del 1187.

e va incalzando la Dea la sua difesa contro il lamento dell'autore:

Nunquid Alexander? nunquid tu Caesar es? unde
Tanta superbia, vel tantus, inique, furor?

Finchè dopo le botte di ricambio dell'offeso, e l'appello della Fortuna alla ragione, non conceduto da Arrigo, si dividono la vincitrice e il vinto,

... vade ferox, hostis meus esse memento:
Tu quoque vade, hostis esse memento mea.

Durando intanto questi lamenti, e il contrasto coll'avversa fortuna, ecco innanzi al limitare una Donna piacevole e bella, risplendente e buona, di varia forma quanto a persona, e accompagnata di sette vergini donzelle, a ognuna delle quali ella ha dato singolare officio. La Donna è detta *Fronesin.*

Hanc Phronesin dictam septena cohors comitatur,
  Praebuit officium cuilibet illa suum.
Prima fovet pueros, alia sylogizat, amoenat
  Tertia colloquiis, practitat illa solum.
Haec abacum monstrat, alia philomenat, et altum
  Erigit ad superos septima virgo caput.

Sono le sette Arti del trivio e del quatrivio che fanno compagnia alla Sapienza, venuta a consolare l'infelice dottore di Settimello; e per primo esempio di uomini combattuti dalla perversa fortuna indegnamente gli reca l'esempio di Boezio, che, perocchè lo aveva pur consolato nella dura carcere, lo dice *suo.*

Nonne meus Severinus inani jure peremptus
Carcere Papiae non patienda tulit?

Tutto il libro terzo sono rampogne che fa la divina Donna allo scoraggiato e disperato suo antico discepolo, il quale, dopo tanti studi, avrebbe dovuto nella sventura avere più sana mente, più saldo animo, se già gli studi sono educazione e disciplina del giudizio e della volontà.

Dic ubi sunt quae te docuit Bononia quondam?

E alla querela della povertà, oppone:

Primitus in mundo tecum tua quanta tulisti?
Nudus eras primo, et postea nudus eris;

così come alla caduta da fortunato stato nel disprezzo del mondo:

Quam sit ad alta trahi miserum mortalibus omen
Nescis; si scires hoc, siluisse velis.
Promovet injustos fortuna volubilis, ut quos
Scandere præcipites fecit, ad ima rotet.
Nam graviore ruit turris tumefacta ruinâ,
Et gravius pulsat alta cupressus humum.

E vengono esempii di grandi sventurati, a conchiudere:

Quid rutili torques? quid prosunt ergo thiaræ?
Quid sceptrum? quid honos? quid loculusquae satur?
Quidve magistratus? et quid preciosa supellex?
Paupertate nihil tutius esse potest.

Enumera i vizii che insozzavano que' tempi, dal foro al tempio, dal campo ai tribunali, dalla famiglia alla scuola, sì che

> Luxus edax, livor macer, ardor cœcus habendi,
> Vastat opes, mordet optima, corda cremat.
> . . . .
> Migrat in exilium virtus, vitiumque triumphat.
> . . . .
> Mensque creatorem nescit iniqua suum.

Se non che, col libro quarto l'inclita donna porge all'afflitto il balsamo della consolazione.

> Nunc opus est, morbum lenis ut medicina refrenet.

Che siano allontanate le insane lacrime, e ripigli l'animo il suo vigore, al lume della ragione, la quale raffrenando i desiderii e guardando istabile la fortuna, in essa non confida nè spera; sempre costante ne' suoi propositi, sempre contenta di se stessa, e della interiore consolazione della buona coscienza; sempre uguale a se medesima, sia che rida amica la fortuna, sia che nemica imperversi.

> Contra fortunam sis constans, sis patiens, sis
> Ferreus, adversi te neque frangat hyems.
> Fortuna ridente gemas; plorante joceris.
> . . . .
> Firmus in adversis; piger ad mala; tardus ad iram;
> Promptus ad obsequium; tristis ad omne nefas.
> Sis tibi discipulus, aliisque magister, et intus
> Sis tuus, extra sed totus alius eris.
> Virtutem pete, sed vitium fuge; quod sit honestum
> Quære, quod utile; quod turpe fugiendo fuga.

. . . .
Dicta minus sint, facta magis; sis parcus in hymnis,
Parcus in opprobriis, largus ad omne decus.

E segue ne' precetti di sana morale, il cui adempimento dà ogni consolazione in tutte le condizioni della vita, sia nella vita privata, sia nella pubblica, sia nel romoroso stato delle magistrature e delle signorie, sia nel quieto vivere degli studi e delle cure domestiche. Dopo che, ricorda la Donna che sia aspettata ne' lidi di Sicilia, ove sono i suoi palagi [1], e raccomandando ad Arrigo que' detti come la sola acconcia medicina ai suoi mali;

Tunc iter arripiens ait. Hææc, Henrice, recondc:
Et finem verbis hunc dedit illa: Vale.

Confortato così dalla filosofia pur si rivolge l'Autore all'amico che faceva partecipe dei suoi dolori, e diceva suo ospite, a Florentina, o Florenzetta, che lo aveva conturbato colle sue colpe, e infine al Vescovo Fiorentino, chè gli rivolgesse benigno l'occhio, attesochè gravi cose aveva sofferte, anzi gravissime; e se vivo o estinto l'amerà sempre, come tutto suo; ricordando al Prelato che è meglio l'amore di chi sia vivo, che di chi muoja:

Viventis melior, quam morientis amor.

Le sventure di Arrigo eran mosse dall'essere stato

1 Allude agli studi che vi fiorivano, e alla protezione dei letterati e scienziati alla Corte di Guglielmo II.

spogliato del suo beneficio della Pieve di Calenzano per opera di ricco signore, che gl'intentò lunga lite e lo ridusse, perdendo tutto, da agiato stato in estrema miseria; donde il titolo a questo Carme di *Elegia*, e *de diversitate Fortunæ,* contro cui solamente dà scudo la consolatrice filosofia, che dà anch'essa il secondo titolo del libro *de diversitate Fortunæ et Philosophiæ Consolatione.* I mille versi che compongono questa *Elegia* di Arrighetto sono divisi in 250 circa per ognuno de' quattro libri; ne' primi due de' quali, avverte il Manni, " si lagna Arrigo della sua miseria, e delle mondane disavventure; nel terzo introduce la Filosofia lui stesso con aspre parole e con fiero piglio sgridante, la quale poi a poco a poco, e specialmente nel quarto libro, dolce e placida divenuta il consola, e contro le infermità dell'animo diversi rimedii gli pone innanzi [1]. " La quale *Elegia* fu volgarizzata da Anonimo dugentista col titolo di *Arrighetto ovvero trattato contro all'avversità della fortuna di Arrigo da Settimello*, pubblicato la prima volta da Domenico Maria Manni nel 1730, e recentemente ripubblicato insieme al libro *della Consolazione* di Boezio volgarizzato da maestro Alberto fiorentino, in un volumetto della collezione *diamante* del Barbèra; come uno dei giojelli della prima prosa italiana; e imparentato per la materia al volgarizzamento di maestro Alberto, però che Boezio ricorda Arrigo, stante nella filosofia aver cercato tutti e due consolazione ai loro immeritati affanni, il Senatore romano e il Pievano di Settimello.

E in verità tutti e due cominciano dal lamento contro la iniqua fortuna; al quale lamento occorre consolatrice

1 v. *Arrighetto*, ed. cit. p. 12.

la filosofia, che entra in dialogo e con Boezio nel carcere di Pavia, e con Arrigo ne' dintorni forse della Pieve di Calenzano, onde fu privato; e la descrizione che fa Arrigo della Fronesin che gli appare circondata dalle sette donzelle, è quasi ne' termini stessi con che dipinge la Filosofia Boezio [1], quando va a trovarlo desolato, e in-

1 Arrigo — Cum mea lamentans elegiaca facta referrem,
Et cum Fortunae verba inimica darem,
Ecce nitens, probaque, salomonior et Salomone
Ante meum mulier limen amoena stetit.
Quam facies helenat, variat quam forma vicissim
Nunc coelum, nunc plus, nunc capit illa solum.
(L. III)

Boezio: Haec dum mecum tacitus ipse reputarem, querimoniamque lacrymabilem styli officio designarem, adstitisse mihi supra verticem visa est mulier reverendi admodum vultus, oculis ardentibus, et ultra communem hominum valentiam perspicacibus, colore vivido, atque inexhausti vigoris; quamvis ita aevi plena foret, ut nullo modo nostrae crederetur aetatis: statura discretionis ambiguae. Nam tum quidem ad communem sese hominum mensuram cohibebat, nunc vero pulsare coelum summi verticis cacumine videbatur (L. I, Pros. I.).

In Boezio è il linguaggio di un culto romano del V secolo, in Arrigo la frase è del barbaro latino del dugento, incisa di uno speciale carattere che faceva all'autore creare vocaboli, e usare figure arditissime, come in questi pochi versi il *salomonior Salomone*, e *l'helenat* coniato da Elena, che bella per eccellenza diede all'autore *helenare* per *far bella, abbellire* a guisa di Elena. Il volgarizzatore del 300 evitò queste arditezze del rozzo latino, e tradusse: « eccoti una femmina splendiente, virtuosa, *più savia di Salomone*, saviissima stette dinnanzi a' miei occhi, *la cui faccia è bellissima*, e colorita; la cui forma si diversifica: ora il cielo tocca, ora più alto passa, ora piglia la terra. » Ma ho voluto riferire meglio i versi stessi di Arrighetto, che questo volgarizzamento in prosa, per avere più viva l'imagine dell'Autore.

vocando la morte, chè desse fine ai suoi dolori. Solo la Filosofia in Boezio al suo apparire manda via le Muse che compiangevano il misero prigioniero, come tali che invece di guarire l'infermo, ne avrebbero aggravato il male con dolci veleni; quando in Arrigo sopravviene al ritirarsi della fortuna, maledetta dall'infelice Pievano, ma viene seguitata dal corteggio delle sette arti liberali, cioè la Grammatica, la Dialettica, la Retorica, la Geometria, l'Aritmetica, la Musica, l'Astronomia [1].

Sono le arti che educando l'uomo insieme colla filosofia al vero, al bello, al buono, lo rendono tetragono ai colpi di fortuna, e fanno la più bella consolazione di che l'uomo può godere in mezzo alle sventure della vita. Così il libro di Arrighetto riesce a un trattato di filosofia pratica, ed è una somma di documenti morali, sì che i contemporanei e i posteri ne citarono le sentenze, come si vede e nel Trattato della forma della vita onesta di Albertano da Brescia, e negli Ammaestramenti degli antichi di Bartolomeo da San Concordio. L'opera di Boezio è un libro di metafisica e di teologia, più che di morale; e se l'Elegia del Pievano di Settimello ha un carattere tutto individuale, i cinque libri di Boezio dai casi dell'individuo t'innalzano ai solenni problemi della scienza e della umanità; ti trasportano in Dio, Principio e Fine di ogni cosa, creatore, provvidente, giudice che dà sanzione al bene e al male, castigando il vizio e premiando la virtù.

1 Prima fovet pueros, alia sylogizat, amoenat
Tertia colloquiis, practitat illa solum:
Haec abacum monstrat, alia philomenat, et altum
Erigit ad superos septima virgo caput.

Pertanto, meglio che Arrighetto, s'innalza alle superiori ragioni Albertano da Brescia nel II de' suoi Trattati Morali, che ha titolo *Della Consolazione e de' Consigli,* e fu scritto perchè " molti sono che si conturbano e affliggonsi tanto de l'aversità e nela tribolazione, sì che per lo duolo nonn' ànno da se consiglio, nè consolamento neuno, nè nonn'aspettan d'avere d'altrui, e tanto si contristano e si disconsigliano che ne vengon tal fiata di male in peggio [1]. " Il quale Trattato, che indirizzava al figliolo *Jovanni,* fu a credere dell'Oudin scritto dall'autore stando in prigione; benchè solamente in fine del I Trattato che è della *Forma dell'onesta vita,* è detto nel testo del De' Rossi (1610), che fosse stato compilato da Albertano " quando egli era nella prigione di messer lo 'mperadore Federigo. " E l'argomento poi è questo: " Uno giovane ch'avea nome Mellibeo, huomo potente e riccho " andato fuori di casa, ove lasciò la moglie e una sua figliuola, nel tornarsi a casa trovò che tre suoi nemici erano entrati per la finestra della casa, e avevano battuto fortemente la moglie " ch'avea nome Prudenzia " e la figliuola percossa in modo che " quasi meza morta la lasciaro. " Veduto questo scempio, Melibeo " incominciò fortemente ad piangere ed a trarisi li capelli e a squarciarsi li drappi di dosso, e quasi, secondo che huomo ch'è fuor di senno, tutto si squarciava e si distrugea. " Ma la moglie prese per lo contrario ad ammonirlo, cercando modo di temperare quel dolore con

1 *Dei Trattati Morali di* Albertano da Brescia, *volgarizzamento inedito fatto nel* 1268 *da Andrea da Grosseto,* pubblicato a cura di Francesco Selmi. Bologna, Collez. di op. ined. e rare della Comm. pe' testi di lingua, 1873. Cito da questo testo, e non da' testi precedentemente editi, perchè sembra il più antico.

parole; e così tra il garrimento e la consolazione comincia: " O stolto, perchè ti fai tener matto, perchè ti distrugi tutto per così piccola cosa? Abbi adunque nel pianto tuo modo e sapere, e nettati la faccia de le lagrime, e vedi quel che tu fai, che non si conviene a savio huomo di dolersi fortemente; conciò sia cosa che pianto non faccia alcun pro a colui che piangie, lo savio huomo non si contrista, nè perchè perde figliuolo, nè perchè perda amico: così si soffera la morte loro come s' aspetta la sua. " E qui comincia un dialogo tra Melibeo che scusa il suo dolore, e madonna Prudenzia che tenta persuaderlo non essere conveniente ad uomo savio, il quale " sta diritto e forte sotto ogni peso. " Nè Melibeo si arrende facilmente alla moglie; sì che questa il consiglia: " rauna gli amici tuoi provati che tu hai, e' parenti tui, e addomanda lo consiglio delegentemente sopra questa cosa, e fa secondo 'l consiglio loro. " Fatto pertanto questo radunamento di *medici di cirurgia e di fisica,* di *huomini vecchi,* e di *molti vicini,* e anche di *nemici* co' quali avea fatto pace, o di *assentitori lusinghieri,* e di *giudici di legge e altri savi huomini,* si spongono i casi, e si danno i consigli, in favore o in contrario, e si tiene una lunga disputazione morale sopra i vizii e le virtù, sul difetto di buon consiglio e sulla prudenza, sulla guerra e sulla pace, sulla vendetta e sul perdono, sulla nimistà e sulla amistà, sull' odio e sull'amore, sulla disonestà delle azioni e sulla onestà della vita, tanto da esser data ragione finalmente a madonna Prudenzia, e Melibeo confortato dalla sua sciagura e dal suo dolore essere ritornato a savia tranquillità di animo, risanata la figlia, e fatta sua consolatrice la moglie.

Quella raccolta di amici e nemici, giovani e vecchi,

non sempre consigliano in bene l'incerto Melibeo, anzi un de' vecchi che consiglia diligente deliberamento e provvisione e apparecchiamento alle cose che si devono fare, è interrotto da' più nel suo detto, e non gli è prestata udienza, e confuso, pur riconoscendo che " sempre manca allora lo consiglio quando più abbisogna," si dovette sedere. È madonna Prudenzia che pazientemente e benignamente riprende la sua parte, e conduce col marito un lunghissimo dialogo di proposta e risposta, facendo corona ai due disputanti la moltitudine chiamata in casa, e, anzichè buona a consiglio, o risoluta a malefizio, o silenziosa nella verità, o mossa in contrario rumore.

Il dialogo di madonna Prudenzia è tutto sostenuto da sentenze di filosofi antichi o di dottori cristiani; e tiene il primo luogo, dopo Tullio, Seneca tra' filosofi; come, dopo Salomone, S. Paolo fra' dottori, e il libro di Sirac fra le compilazioni morali del medio evo; nè vi è scordato qualche detto allora recente di savio uomo, come ad es. di Pietro Alfonsi, d' Innocenzio Papa, che vengon dietro a S. Isidoro, a Cassiodoro, a Boezio. Madonna Prudenzia adunque vedendo che Melibeo, andava alle sue composte parole rischiarando alquanto la faccia, e mostrava desiderio di reggersi e di portarsi secondo suo consiglio, e non più secondo dolore e passione, " si tu vuo' vivere prudentemente, lo avvisa, ei te conviene aver prudenzia. " A cui Melibeo risponde : " ben abo prudenzia quando io abbo te, che ài così nome. Et quella disse : io non son Prudenzia, *ma io sono le sue parole* [1]. "

1 Queste parole in corsivo mancano nel testo del Selmi, ma sono nel testo del De' Rossi, e rispondono al latino : « Non sum ego Prudentia, sed sum Prudentiae umbra. »

Al che Melibeo: “mostrami adunque che cosa è prudentia, et chent'ella sia, e quante e quale, siano le spezie, cioè li modi e le maniere de la prudenzia, e qual sia l'effetto della prudenzia e com'ella si possa acquistare.” E madonna Prudenzia comincia: “la prudenzia è discernimento infra le buone cose e infra le rie, prendendo le buone e lasciando le rie (VI-VII cap.);” così svolgendo molti e molti argomenti di pratica filosofia, di maniera che da consolatrice, madonna Prudenzia si fa insegnatrice di virtù morale; finchè la buona e savia moglie potè presentare alla benignità e larghezza del marito i tre avversarii che lo avevano danneggiato nella casa e nella figliuola, pentiti del peccato, e contriti e pronti d'ubbidire anch'essi ai comandamenti di lei, e alla ragunanza fatta di savii uomini da Melibeo. E venuti nel cospetto di Melibeo, confessando di aver commessa tale malvagità da esser degni di morte, Melibeo si accontenta del loro pentimento, e della salute riavuta dalla figlia; vince se stesso perdonando gli avversarii; e facendo la volontà di madonna Prudenzia, loro perdona ogni ingiuria, e indignazione e rancore, ricevendoli nella sua grazia e nella sua buona volontà. “E così l'una parte e l'altra se n'andò con gaudio e con allegrezza.”

Il Trattato comincia col dolore e si compie col gaudio; ha principio colla guerra e si termina nella pace: Melibeo non ha da principio consolazione, e per le parole di madonna Prudenzia finalmente si riposa nella buona soddisfazione dell'animo, che dal male vede uscire il bene, dal peccato il pentimento, dall'ira la misericordia, dallo sdegno la pietà, dalla superbia l'umiltà, dalla vendetta il perdono. Madonna Prudenzia a mano a mano

tirò Melibeo in miti e consigliati proponimenti, conformi a virtù, e senza passione, che è vizio; e Melibeo significa il suo mutamento, tutto reso nelle mani di Prudenzia, dicendo a lei: " il cuor si diletta d'unguento e di diversi odori, e l'anima si s'allegra de' buoni consigli degli amici. Et ciò è, che per le tue dolce e suave parole, mutando 'l proponimento mio, voglio seguitare la benignità tua in questa facienda in tutto e per tutto, e fare la volontà tua (III. Cap.). ".

In questa bellissima allegoria è chiaro che Melibeo è l'uomo, e la moglie e la figliuola sono la ragione e la carne, e i tre avversarii che ebbero battuta la moglie e ferita la figliuola di cinque piaghe, sono le dilettazioni mondane che feriscono i sensi, e lasciano indebolita o battuta la ragione, ma mezza morta la carne, sì che l'uomo non ha riposo, e piange, e adirasi, e divellesi i capelli, e chiede ajuto e vendetta del male, ma inutilmente, se non si adopera la Prudenza, o la sana Ragione, a far cessare i vizii rendendoli da avversarii pentiti amici, cioè morali incitamenti al bene; finchè la carne o i sensi sono risanati, e l'uomo gode della virtù, ottenuta dalla filosofia che consola nelle avversità, e " acciocchè tu savio vivi, la tristizia di questo secolo al postutto dal tuo animo caccia (cap. I). "

In Boezio nulla è di allegorico, tranne la discesa della Filosofia in abito di bellissima e di antica donna a lui prigione nella torre di Pavia, mentre cercava sollievo al suo dolore nel canto delle Muse. Ma così come a Melibeo madonna Prudenza, è conforto dolcissimo a Boezio in tanti dolori la soave parola della Filosofia, *sommo sollievo degli animi affannati* (L. III. 1.); e quanto dapprima fu di duro senso nelle parole della Diva, indi non

solo non era temuto, ma avidamente era accolto, perocchè portava dentro dell' animo dolcezza di consolazione.

Come Melibeo si dà tutto in mano a madonna Prudenza, così Boezio desidera ardentemente che la Filosofia lo ammaestri senza dimora sì col peso delle sue sentenze, sì colla dolcezza de' suoi avvisi: e dopo lungo contendimento intorno a' più alti problemi della scienza umana, conchiude nell'ultimo canto, che la figura del corpo umano tenendo per natura la faccia rivolta al cielo, non tenga per contrario la mente abbassata alla terra; cioè governi la ragione i sensi, domini lo spirito il corpo, e dalla terra si levino al cielo per la Filosofia o per la Prudenzia l'animo, il volere, la mente.

La prigione di Pavia e la prigione di Brescia congiunsero Boezio ed Albertano negli stessi intendimenti; e i due infelici non trovarono altro conforto in tanta sventura, come Arrighetto nella sua estrema povertà ed afflizione, se non nella Filosofia, consolatrice e maestra della vita.

Era nato appena di qualche anno quando Albertano Giudice scriveva il suo trattato *della Consolazione e dei consigli,* Bono Giamboni, amico di Brunetto Latini, di cui recò in volgare italiano il Tesoro scritto in *lingua francescha,* e autore di un libro della *Introduzione alle virtù,* o *de' Vizii e delle Virtudi,* nel quale l'imitazione di Boezio è ben chiara fin dal primo capitolo, e dalla prima *risponsione della filosofia* al *lamento del fattore dell'opera.* Chi ha presente alla memoria la prima Prosa del L. 1° di Boezio vede bentosto come sia stata imitata dal Giamboni nel cominciare il suo libro col dirci che, considerando lo stato suo e la sua ventura fra se

medesimo esaminando, veggendosi " subitamente caduto di buono luogo in malvagio stato " maledice l'ora e il dì ch'era nato e venuto in questa misera vita, a dare esempio alle genti " che neuna miseria d'uomo potesse nel mondo più montare; " quando lamentandosi duramente nella profondità di una oscura notte e dirottamente piangendo, sospirando e lottando, gli apparve di sopra il capo una figura; la quale così gli parlò : " Figliuolo mio, forte mi maraviglio che, essendo tu uomo, fai reggimenti bestiali, perciocchè stai sempre col capo chinato, e guardi le oscure cose della terra, laonde sei infermato e caduto in pericolosa malattia. Ma se tu dirizzassi il capo, e guardassi il cielo, e le dilettevoli cose del cielo considerassi, come dee fare uomo naturalmente, e d'ogni tua malattia saresti purgato, e vedresti la malizia de' tuoi reggimenti, e sarestine dolente. Or non ti ricorda di quello che disse Boezio: Che, con ciò sia cosa che tutti gli animali guardino la terra, e seguitino le cose terrene per natura, solo all'uomo è dato a guardare il cielo, e le celestiali cose contemplare e vedere?" Indi stando in rispettoso silenzio l'afflitto Bono, la figura si appressò a lui, e coi gheroni del suo vestimento gli forbì gli occhi, " i quali erano di molte lagrime gravati per duri pianti; " che aveva fatto; e, caduta dagli occhi la terrena sozzura, guardando liberamente dintorno e ad occhi aperti, vide " una figura bellissima e piacente, quanto piue innanzi fue possibile alla natura di fare. E della detta figura nascea una luce tanto grande e profonda, che abbagliava gli occhi di coloro che guardare la voglieno; sicchè poche persone la poteano fermamente mirare. E della detta luce nasceano sette grandi e maravigliosi

splendori, che alluminavano tutto il mondo. E io vedendo la detta figura così bella e lucente, avvegna che avessi dallo incominciamento paura, m' assicurai tostamente, pensando che cosa rea non potea così chiara luce generare. Cominciai a guardare la figura tanto fermamente, quanto la debolezza del mio viso poteva sofferire. E quando l'ebbi assai mirata, conobbi certamente ch'era la Filosofia, nelle cui magioni era già lungamente dimorato." L'imitazione giunge sino alla copia; chè "la mulier reverendi admodum vultus, oculis ardentibus, et ultra communem hominum valentiam perspicacibus" vedendo il volto di Boezio "luctu gravem, atque in humum moerore dejectum," e lui per dolore e stupore senza parola, "paulisper lumina ejus, mortalium rerum nube caligantia, tergamus" disse; e ciò detto, "oculosque meos fletibus undanteis, contracta in rugam veste, siccavit:" non altrimenti che Bono fa fare a questa donna, che riconosce essere la Filosofia, nelle cui magioni era già lungamente dimorato, come Boezio era stato al dir della sua Donna "nostro quodam lacte nutritus, nostris educatus alimentis," sì che appena anch' egli la riconobbe, ravvisò essere la sua antica nutrice, la Filosofia, alle cui magioni aveva usate sin dalla adolescenza: "ubi in eam deduxi oculos, intuitumque defixi, respicio nutricem meam, in cujus ab adolescentia laribus versatus fueram, Philosophiam (Pr. II, III, L. I)." Bono, domanda alla maestra delle Virtudi che si vada facendo in tanta profondità di notte; e la Filosofia gli dice che non poteva lasciare abbandonato lui ch'era stato lattato del suo latte e nutricato del suo pane; e, poichè l' afflitto le dice che era già tarda quella visita "perchè tanto è ita innanzi la mia malattia, che m'hanno i me-

dici per disperato, e dicono che non posso campare;" la Filosofia "allora si levoe, e posesi a sedere in sulla sponda del mio letto, e cercommi il polso e molte parti del mio corpo; e poi mi mise la mano in sul petto, e stette una pezza e pensò e disse: Per lo polso, ch' io ti trovo buono, secondo che hanno gli uomini sani, certamente conosco che non hai male, onde per ragione debbi morire. Ma perchè ponendoti la mano al petto, trovo che il cuore ti batte fortemente, veggio che hai male di paura, laonde sei fortemente isbigottito e ismagato. Ma di questa malattia ti credo tostamente alla speranza di Dio guerire, perchè meco non t'incresca di parlare, e non ti vergogni di scuoprire la cagione della tua malattia (cap. III)." E Boezio aveva già scritto della sua Donna che "propius accedens, in extrema lectuli mei parte consedit;... admovit pectori meo leniter manum; et nihil, inquit, periculi est, lethargum patitur, communem illusarum mentium morbum. Sui paulisper oblitus est; recordabitur facile, si quidem nos ante recognoverit (Ps. II)."

Bono, dopo questo, comincia i suoi colloqui colla Filosofia, così come in Boezio; e spone le cagioni perchè era infermato, cioè la perdita de' beni della natura, e la perdita de' beni di fortuna: al quale lamento ha risposta dalla Filosofia con vive ragioni come era matta e vana cosa il suo lamentare e la cagione della sua malattia. Nè perciò si rende subito persuaso, ma risponde anch'egli alle ragioni della Filosofia opponendole quanto può, e ritraendo lo stesso contrasto che è in Boezio; finchè "O maestra delle Virtudi, dice alla nobile Donna, molto m'hai consolato delle mie tribulazioni, e haimi molto migliorato e sollevato dalla mia malizia,"

e a queste parole la Filosofia levò alte le mani, e gli occhi dirizzò al cielo, e umilemente adorò, e disse: " Benedetto sia Gesù Cristo che t' ha recato a buono pensamento, e a quello che hanno gli huomini savi, che non istanno pur col capo chinato a guardare le uscure cose della terra, come hai tu fatto per li tempi passati, ma rizzano il capo, e guardano il cielo e le dilettevoli cose della luce; però sempre istanno coll'animo allegro, e per neuna tribolazione del mondo si possono turbare (cap. IX). " Al che aggiunse ch' ella pertanto sia venuta a confortarlo, acciò possa avere medicina o ammaestramento pel regno di paradiso, al quale si giunge non solo ma fornito di fedeli amici, che sono " la bella compagnia delle Virtudi. " E domandando Bono: " chi sono queste Virtudi? Ella disse: gli cortesi costumi, e li belli e piacevoli reggimenti. E ove istanno? Ed ella disse: nel nobile castello della mente....... E chi è signore di queste Virtudi? Ed ella disse: non hanno signoria d'alcuna persona; ma in questo mondo sono libere e franche..... fanno di loro gente uno capitano, che ha nome Umiltade. " Bono prega la Filosofia che lo insegni andare a queste Virtù, poichè desidera accontarsi con loro: e la Filosofia lo avvisa: " ritorna alla tua coscienza, ed entra per la via de' buoni costumi e dei savii e cortesi reggimenti; e quella istrada, che tue non ti torci, ti condurcerà al loro albergo, ed ivi ti potrai con loro accontare, e richiedere di tuoi bisogni. Elle sono tanto cortesi che t'udiranno volentieri: e se parrai loro persona con belli reggimenti, si ti riceveranno, e farannoti onore, e accompagnerannosi teco, e da te non si partiranno giammai, se da te non viene il partimento, infino che non t' hanno dato la vittoria del regno che tu hai detto di volere conquistare (c. XI). "

Se non che Bono insiste a volerla a guida in quell'andare alle Verità, e la Filosofia volentieri lo accompagna. Messisi in viaggio, e pervenuti a un prato " là dove avea una bellissima fonte a un'ombra di pino " la Filosofia lo avverte : " Qui presso hae una Virtude, che s'appella Fede Cristiana, la quale è capo e fondamento di tutte le altre Virtudi a coloro che vogliono intendere al servizio di Dio; " e però ammaestrato dalla Filosofia del modo come parlare alla Fede, si appresentano all'*albergheria della Fede Cristiana,* e, scambiata qualche parola tra la Fede e la Filosofia, è presentato Bono alla Fede, dalla quale è esaminato, e ricevuto per fedele. Sì che partiti, dopo cena, dalla Fede, furono in su un monte, dal quale riguardando nella sottoposta pianura affollata di numerosissima gente, scorgono due campi opposti; e alla domanda di Buono " chi è l'una gente, e chi è l'altra, e chi sono i signori delle parti? " la Filosofia gli risponde : " Questa che tu vedi dalla parte d'Oriente, sono le Virtudi con tutto loro sforzo; e questa, che tu vedi dal ponente, sono li Vizii con tutta loro amistade (c. XXIII). " E qui sono disegnate le figure de' capitani, osservato l'ordine delle schiere opposte; e veduta la battaglia finire colla vittoria delle Virtudi. Dopo che Bono colla sua guida, ne vanno al campo vittorioso delle Virtudi, mentre che sono insieme ragunate; le quali trovano a consiglio nel padiglione del Comune. Appena ismontati, le Virtudi accolgono la Filosofia, come loro maestra, con riverenza ed amore; e narratale la vittoria, la menano dov'era apparecchiato il desinare, a conforto delle fatiche della vittoria sopra i Vizii, già morti e spenti nella battaglia. Levate le mense, " e rassettati a sedere " la Filosofia piglia per mano e mena

innanzi alla virtù il nostro Bono, dopo che loro ha detto come da mondano e infermo era stato da lei guarito, ed era disideroso di farsi loro fedele; e segue dicendo: " Eccolo qui, che il vi appresento, e priegovi per lo mio amore che secondo che porta l'officio vostro, il dobbiate servire. " E fatto le Virtù consiglio, piglia parola la Prudenza, rivolta a Bono, e lo interroga e lo ammonisce per sua parte, seguitando gli ammonimenti la Giustizia, la Fortezza, la Temperanza, e confermando questi consigli ultima la Filosofia, sino che, compiuto il suo discorso, ripiglia nuovamente per mano Bono, e dice alle Virtù " Ecco l'uomo, che s'accorda al postutto d'essere vostro fedele, e d'entrare di vostra compagnia, e osservare i vostri comandamenti fedelmente e gli ammunimenti. " Al che assentendo Bono e contente di lui le Virtù " lo benedissono e segnarono ciascuna per se, e dissono: E noi ti ammettiamo per fedele e compagno." Indi, conchiude l'autore: " e dacchè m'ebbono ricevuto per fedele, iscrissono Bono Giamboni nella matricola loro, secondo che la Filosofia disse ch'io era chiamato. "

Senza dubbio questo libro de' Vizii e delle Virtù del Giamboni, anzicchè un freddo trattato di etica, è un vivace e grazioso poemetto, quale poteva esser fatto da scrittori pieni di candore e di fede, siccome i nostri dugentisti e trecentisti; e poema si è detto ancora il libro della Consolazione di Boezio; non perduto di vista del Giamboni se non nella parte cavalleresca o romanzesca del suo componimento, nella quale è il ricordo della vita battagliera de' tempi, e delle cerimonie delle corti di onore; sì che imitando l'antico, volle il Giamboni darsi a vedere uno scrittore del secolo XIII non carico di detti e sentenze quanto il giudice Albertano, ma pieno

di filosofia e infiammato della virtù quanto un rimatore platonico della scuola di Bologna o di Firenze dei suoi tempi. E chi più platonico nelle rime di Dante Alighieri, il quale appunto ci fa sapere di essere stato educato alla filosofia da Boezio e da Tullio? “ li quali, dice il Poeta filosofando sulle sue stesse Canzoni, colla dolcezza del loro sermone inviarono me nell'amore, cioè nello studio di questa donna gentilissima filosofia (*Convito*, tratt. II, c. 16). ” Il quale invito alla filosofia per parte di Boezio così dal Poeta è narrato : “ principiando ancora da capo, dico che come per me fu perduto il primo diletto della mia anima, io rimasi di tanta tristizia punto, che alcuno confortare non mi valea. Tuttavia, dopo alquanto tempo, la mia mente, che s'argomentava di sanare, provvide (poichè nè il mio, nè l'altrui consolare valea) ritornare al modo che alcuno sconsolato avea tenuto a consolarsi. E misimi a leggere quello non conosciuto da molti libro di Boezio, nel quale cattivo e discacciato, consolato s'avea (c. 13). ” E però Boezio è detto, citandone le sentenze, *eccellentissimo* (c. 8), e nel suo libro trova l' Alighieri giovinetto conforto al dolore della perdita della sua Beatrice, e adulto sollievo alle pene dell'esilio, quando *nessun maggior dolore che ricordarsi del tempo felice nella miseria,* siccome aveva detto l'infelice Boezio, e Dante sente ripetere in inferno dalla misera Francesca, come sentenza verissima del suo *dottore.* Che se il Poeta vuol conceduta scusa di parlare di sè, perchè senza parlare di sè le Canzoni non sarebbero state intelligibili, dice ad esempio che anche Boezio si mosse “ di se medesimo a parlare, acciocchè sotto pretesto di consolazione scusasse la perpetuale infamia del suo esilio, mostrando quello essere ingiusto; poichè altro scusatore non si levava

(*Tr.* I, c. 2). " La fanciulla Portinari nel platonismo del Poeta si è trasformata in simbolo della filosofia. La donna della famosa Canzone che comincia coll'apostrofe

Voi che intendendo il terzo ciel movete
. . . .
Gentili creature . . .

donna, della quale chi vuol vedere salute bisogna che miri gli occhi bellissimi, " è la Filosofia; la quale veramente è donna piena di dolcezza, ornata d'onestade, mirabile di favore, gloriosa di libertade... E là dove dice: *chi veder vuol la salute, faccia che gli occhi d'esta donna miri*, gli occhi di questa donna sono le sue dimostrazioni, le quali dirette negli occhi dello intelletto, innamorano l'anima, liberata nelle condizioni..... E così dico e affermo che la donna di cui io innamorai appresso lo primo amore, fu la bellissima e onestissima figlia dello Imperadore dell' Universo, alla quale Pitagora pose nome Filosofia (*Tratt.* II, c. 16). " La quale per Dante è scesa agli uomini dall'alto, secondo il passo di Boezio che dice della filosofia essere nella mente degli uomini posta da Dio; e di Dio, che ha in se ab eterno la sapienza, " tutte le cose produci dal superno esemplo, tu bellissimo, bello mondo nella mente portante (*Tratt.* III, c. 2). " Beatrice salita al Cielo è fatta divina; è

..... un'angiola che in cielo è coronata:

tantochè il Poeta filosofo trova che

In lei discende la virtù divina
Siccome face in Angelo, che 'l vede;

e diviene mente spiratrice di verità amorosa, e di vero Amore. E però quando Beatrice già trasumanata, simbolo della filosofia purificata dalle ombre terrene, rimprovera il suo antico fedele di avere amata dopo di lei altra donna, ch' era stata la scienza non scevra de' difetti umani e dalle debolezze della terra, e però ingannevole e non verace, è la Filosofia che si è innalzata sotto la luce di Dio sino a convertirsi in teologia; e il severo rimprovero della celeste donna è lontano ricordo de' rimproveri che fa la filosofia a Boezio, quando scesa a confortarlo nel carcere il trova circondato dalle Muse, le quali invece di sanarlo del male, maggiormente lo facevano infermare con dolci veleni; sì che le caccia via, immantinente tra la confusione e lo stupore dell'afflitto Boezio, che non osa levar gli occhi a guardare in viso la bellissima e veneranda figura della *eternale Imperatrice*, come Dante la chiama *(Tratt.* III, c. 15).

Se non chè, meglio che in Dante l'imitazione di Boezio si fa più manifesta in Petrarca, e specialmente nel libro *De' rimedii contro l'avversa fortuna.* Nel quale libro il dialogo tra il *Dolore* e la *Ragione* si stende assai più largamente che non in Boezio il dialogo tra l'autore sconsolato e la filosofia consolatrice; ma è meno alto nelle quistioni o metafisiche o morali, come pel contrario penetra più addentro nelle secrete camere del cuore umano, e nel contrasto delle passioni o degli affetti diversi. Nel capitolo IX il Dolore si lamenta che la fortuna crudele gli abbia tolte tutte le sue ricchezze sino al bisognevole del vivere, e la Ragione addimostra a confortamento, che la fortuna s'ha tolto il suo: “ voi, dice, dimenticate il dono ricevuto, e ricordatevi pur di quello che v'è tolto; ed a questi doni gli vostri ringraziamenti

sono rari e tiepidi, e i lamenti sono spessi e ferventi, quando v'è tolto quello che non è vostro. " Che se la fortuna opera di questo modo, che è suo proprio, " la virtù è più cortese della fortuna, la virtù non nega altrui, se non quello che avendo nuoce, e, non avendolo vi fa più utile. La virtù non toglie all'uomo, se non quello che fa danno, e fa utile perdendolo. La virtù non indugia, non rimprovera, non retira ad se la mano, nè arriccia la fronte, non alza il ciglio, niuno spregia, niuno abbandona, niuno inganna, non fa crudelmente, non si cruccia, non si cambia, sempre è in ogni luogo e una medesima; se non che, essendo più e più volte gustata, pare l'uno die più che l'altro dolce a chi la gusta, e, guardandola dappresso, pare più bella. Il perchè, domanda lei quello che ti bisogna, acciò che tu sii veramente ricco, la virtù non t'avrà in fastidio e non ti scaccerà bench'ella t'eserciti; ella hàe l'entrata prima malagevole; tutte l'altre sue cose sono adatte, gioconde e agevoli. Et una volta che giunghi a lei non ti parrà sentire povertà [1]. "

Si lamenta eziandio il Dolore di essere imprigionato a torto (c. 64), e la Ragione gli risponde: " meglio è essere in prigione indegna, che in libertade indegna.... Alcuni hanno fatto libri in prigione, e tu vi fai lamenti disutili; alcuni v'hanno apparato scienzia e tu vi dimentichi e perdi quella pazienza che tu avevi. " Si duole dell'esilio o sbandimento a torto, e la Ragione il consola, rispondendo: " Che vuoi tu dire? vorresti tu piuttosto esservi mandato a ragione? In verità ti dico: che tu ti rechi in accrescimento della ingiuria quello che è

1 L. II c. 9 volgarizz. di D. Giovanni Dassaminiato. Bologna, Romagnoli 1869.

alleviamento; perchè tu hai il conforto dello ingiusto esilio ed hai la giustizia in compagnia; la quale abbandona per te gli ingiusti cittadini, e, seguitandoti, è sbandita teco (cap. 67). "

Non c'è male fisico o morale, sventura privata o pubblica, di che il Dolore non si quereli, e a cui la Ragione non porga il balsamo della sua consolazione per ragionamenti e per esempi d'illustri fatti. Lo sfogo di dolore che fa Boezio nel libro I e propriamente nella *Prosa* IV, va in Petrarca più largamente ripetuto; e quello stesso che risponde la Filosofia a Boezio nella Prosa III, e V, è sottosopra ripetuto con esteso ragionamento della Ragione al Dolore in questo libro del Petrarca. Il quale surrogò nella comune estimazione de' contemporanei il libro di Boezio; di più difficile intendimento e però non comune a tanti lettori, quanti ne potè avere l'opera del Petrarca, ricca di esempi, e acconcia a qualsiasi condizione prospera o avversa della vita umana.

Scrisse pure della mutabilità della fortuna Antonio Astesano o Astegiano, poeta del secolo XV (n. 1412 m. 1457) in un poemetto storico o *Carmen* col titolo *De ejus vita et varietate fortunae*, in versi elegiaci divisi in VI libri, l'ultimo de' quali non compito, come si vede nel Muratori, che il primo lo diede alla sua luce nella sua immensa opera, *Rerum Italicarum Scriptores*, t. XIV, p. 1010 e segg. (Mediol. 1729). Il Carme è indirizzato a un fratello dell'autore di nome Nicolò, e ne' primi versi si legge:

scribendi plura cupido
Intravit pectus, frater amande meum,
Et de fortuna dandi mediocre volumen
Quae levis instabili volvitur orbe rotae.

Quae licet interdum fuerit mihi prospera, tandem
  Extitit optatis valde inimica meis,
Et mihi plus aloë impendit tempore parvo,
  Quam mellis longa cesserat ante die.
Plura etiam semper paucis adversa secundis
  Miscuit, et spinas addidit illa rosae,
Ut poterit nostro cognoscere quisque Libello
  Quo vitam institui commemorare meam,
Et dare non solum tibi, sed cuicumque legenti
  Exempla, ut vitae dogmata multa bonae.

Con questi intendimenti rappresenta la varietà della fortuna colle storie d'Italia del medio evo, messe in numeri latini; e non sappiamo come o doveva conchiudere il L. VI, o doveva continuare il poemetto, che può dirsi una storia in versi elegiaci, piuttosto che un componimento morale, come il libro di Boezio, o l'Elegia di Arrighetto. E veramente volendo ragguagliare questo *Carmen* dell'Astesano coll'altro del Pievano di Settimello poco o nulla ci trovi da comparare, tranne il titolo de' due *Carmi,* dal quale forse il Manni pensò i due componimenti doversi avere qualche cosa di comune. Nè saprei anche dire quanto sia la imitazione del Carme di Arrighetto, siccome notò pure il Manni, nel carme *De Triumpho Stultitiae* di Faustino Terdocio di Rimini, non potuto, per quanta ricerca ne avessi fatta, avere a mani, e però a me non noto che pel solo titolo [1]. Ma è da avvertire che la imitazione del li-

1 Nel *Dizionario di opere anonime e pseudonime di Scrittori Italiani* etc. *di G. M.* t. III. p. 136, (mil. 1859) si legge: « *Terdocius Faustinus*. Copresi con questo pseudonimo Pietro Sauli, che pubblicò — 1° *De honesto appetitu* — 2° *De triumpho stultitiae*. Rimini 1524 — ». E nella *Biblioteca Volante* di Giu. Cinelli Calvoli etc.

bro di Boezio va venendo sempre più meno quanto più gli scrittori si discostano da' tempi di mezzo, finchè ne resta tuttavia qualche vestigio ne' *Dialoghi di Amore* di Leone Ebreo e ne' *Capricci del bottajo* del Gelli, ma l'ultimo segno, improntando appena la *Ricreazione del Savio* del Bartoli, viene a perdersi ne' nostri tempi nel caro e virtuoso libro delle *Mie Prigioni* del Pellico.

Maestra a *Filone* nella virtù dell'Amore ideale e della bellezza è *Sofia* in quei dialoghi di Leone Ebreo, che sono una delle opere più importanti della scuola platonica italiana del secolo XVI; ma manca la sfortunata condizione dell'autore pari a quella di Boezio, di Arrighetto, di Albertano, di Bono Giamboni, e la Sofia ora sa di umano, ora di divino, ora la bellezza delle forme si confonde con quella delle Idee, ed ora questa celeste e purissima con l'altra terrera e sensuale. Il dialogare del Gelli tra lui e la sua stessa anima, che gli fa da maestro in gravissime questioni di filosofia, ritrae più dell'altezza del dialogo di Boezio : ma il Gelli non è nelle afflizioni di una prigione o di non meritate persecuzioni; è un gajo fiorentino del secolo XVI che filosofeggia tranquillo nella sua bottega; e la quiete del suo animo nè manco turbata fortemente da sconsolanti dubbi, si rivela nella bellezza stessa del dialogo così serena come nelle forme soavissime di un antico greco lavoro. Anche nel Bartoli il savio, delle turbazioni di fuori ritirato alla quiete di entro sè stesso, trova nella con-

t. IV. Venezia 1747 p. 212 si legge: « *Sauli* (Pietro), Petri Sauli, Faustini Terdocii de Honesto appetitu. Rimini 1524 in 8°—nel qual libercolo è pure un altro opuscolo intitolato *De triumpho stultitiae* col titolo dell'autore in questa forma; *Faustinus de Terdocio*: ond'io lo giudico del medesimo autore. »

templazione della natura la soluzione ai quesiti che si fa la mente umana, e si ferma sovratutto sul massimo quesito della Provvidenza, o del bene o del male, così come si fermano in questa disputa singolarmente nei libri *de Consolatione* Boezio e la Filosofia. Ma il ritiro del savio in sè stesso, non è l'abbandono che sente Boezio nel duro carcere di Pavia; e anzi che un dialogo, quantunque il savio si trovi in compagnia della natura e di Dio, la sua contemplazione è un soliloquio; sì che è ristoro o consolazione che piglia da sè, non riceve da altri, siccome in Boezio e ne' suoi più fedeli imitatori.

Vediamo pertanto abbandonata da Girolamo Cardano la forma dialogica ne' suoi tre libri *de Consolatione,* e filosofare dissertando cogli stessi intendimenti di Boezio, ma scostandosi sempre più dalla forma del libro di Boezio, e dalla occasione che fa d'introduzione al detto libro. Non v'ha persona che non senta il bisogno, secondo il Cardano di consolazione [1]; onde è da porgere questo rimedio e a sè stesso e agli altri, dimostrando che null'altro può render buona e beata la vita che l'accomodarsi alla fortuna, e cercar frutto di felicità solamente nella virtù. Pertanto, distingue i mali che possono occorrere in tre generi, de' comuni, de' propri individuali, e de' propri per attinenza con altri (p. 281); e nel libro primo tratta de' mali proprii e semplici, nel secondo di quelli che riguardano il lutto e la morte o propria o de' congiunti, nel terzo de' dolori, della ser-

1 « Hoc vero consolandi munus tam est necessarium, ut neminem effugiat. » L. I p. 278. v. Hieronimi Cardani *Medici Mediolanensis* de Sapientia *libri quinque, ejusdem* de Consolatione *libri tres, alias editi, sed nunc ab eodem auctore recogniti; ejusdem* de Libris propriis *liber unus* etc. 1544 *Norimbergae* ap. Joan. Petreium.

vitù, del carcere, dell'esilio, delle ingiurie, della vecchiaia, della povertà, e di tutti i mali insieme che si dicono comuni.

Quanto ai mali propri argomenta di sostener sempre con lieto animo le cose avverse, perchè

Animus aequus, optimum est aerumnae condimentum;

e di tener sempre in mente che non potrebbe l'uomo esser beato senza calamità, nè giocondo senza molestia (p. 291); di maniera che il savio sempre con buon animo è pronto alle avversità, inseparabili dalle condizioni della vita umana; e solo lo stolto si scioglie in lamenti inutili, che accrescono maggiormente i mali, invece di sanarli. Nulla è più conveniente al savio che sopportare moderatamente l'una e l'altra fortuna; conciossiachè chi non sa sostenere la prospera si dimentica di essere mortale; e chi non regge alla avversa dimentica essere uomo (p. 294). Sì che la differenza di bene e di male che tocchino la nostra vita sta tutta in noi, e come la buona coscienza e la virtù dell'anima è il massimo bene, così il rimorso di delitti e di scelleragini è il massimo de' mali, il cui supplizio è dentro noi medesimi.

Nel libro secondo spone i più gravi mali confortati da storici esempi, di grandi uomini pagani e cristiani, antichi e moderni; e considerando fra' mali più gravi massimamente la morte o propria o de' congiunti, conchiude: " che la morte è fine dei mali agli stolti, ma principio di beni ai savii; chè, al dir di Menandro, muore giovane colui che è caro a Dio (p. 360). " Sentenza che il Leopardi pose in testa al suo mirabile canto *Amore e morte.*

Il terzo libro ritiene più che i due precedenti della

imitazione di Boezio, che va citato con Cicerone e con Petrarca, come tale che nella filosofia cercò e trovò consolazione alle afflizioni, dalle quali fu oppresso; e però l'autore ricorda cominciando dalla infanzia la sua vita bastevolmente sventurata, la povertà, gli stenti, le malattie, le invidie, e qual conforto a tanti mali gli avessero offerto gli studi e la scienza, in uno stato che l'autore così ci ha lasciato descritto: " Hinc paupertas maxima, illinc mater flens orbitatem, et suam miseram senectutem, tum memoria contumaciae affinium, injuriae ut rebar medicorum, minae potentis, desperatio salutis, nullus amicus: quiescens indigebar necessariis, laborare non poteram: mendicare turpissimum erat (p. 268). " E ricorda il Cardano di sè stesso tutti questi mali per avvisare altri con unico esempio, che niuno veramente è misero tranne per la conscienza fosca; che la fortezza di animo non solo giovi alla sua tranquillità, ma pur conduca spesso a mutazione di fortuna; e in ultimo, che la lettura del suo libro sarebbe stato utile non solo ai miseri affinchè sopportassero con equo animo le cose avverse, ma eziandio ai felici perchè sapessero moderarsi (p. 370). Fine del quale libro è appunto il dimostrare che a non esser miseri nient'altro è più necessario del non crederci miseri; e così addurre raccolti in uno e per ordine le sentenze sul proposito degli antichi, e gli avvertimenti che son dati dalla sana ragione e dalla fede religiosa. Mette adunque a riscontro le condizioni diverse e opposte della vita, facendo rilevare il buono e il cattivo di ognuna, come della povertà così della ricchezza, come della oscurità privata così degli onori pubblici, come delle persecuzioni così de' trionfi, come delle ingiurie così delle lodi, come delle priva-

zioni così della esuberanza di cibo, o di vestiti, o di abitazioni, o di comodità qualisiansi del vivere, e come dell'ubbidire così del comandare e simili; e dopo lunga trattazione, in mezzo a quale riferisce spessi luoghi di scrittori antichi, specialmente di poeti, conchiude che nulla essendo stabile sulla terra, niuno può perpetuamente essere infelice ovvero felice; e però il portare con animo costante le avversità, non solo è proprio del savio, ma è utile consiglio a tutti, stante niente potersi dire veramente avverso o per contrario.

Così Omero finse Ati dea delle calamità andare a piedi nudi, e non calcare terreno aspro, ma camminare leggermente pel sommo vertice delle teste degli uomini; volendo appunto significare che le disgrazie non sono se non pe' tali smarriti di forze, perduti di consiglio o dati alle delizie e al lusso; ma non assalgono i forti e virtuosi, che la Dea come suolo aspro e difficile non può toccare.

Non sa poi il Cardano far buono a Boezio il primo lamento che gli dettarono per la sua prigione le *lacere Muse,* ed esclama apostrofando il grande senatore: " Sed o generose, quid est haec vita, nisi carcer animi, deterior longe quam corporis? (p. 405)." La contemplazione non raggiunge meglio il vero che nella solitudine; lo studio si fa più profondo nella quiete; e Boezio medesimo, dice il nostro, quel che più di elegante scrisse, il pensò in carcere (p. 406): il che prova che solo la probità e la virtù fanno l'uomo beato, e sola la coscienza de' delitti infelice; e che l'animo beato del vero bene, sta securo come in principato o in regno che i rumori mondani non giungeranno mai a percuotere (pag. 417).

Così va conchiuso il terzo libro dell'opera *de Consolatione* del Cardano: opera che nel trattato *de Libris propriis* e nella prefazione stessa [1], chiama *accusatoris librum* (p. 428), e la dice da lui composta sul trentesimo settimo anno, contemporaneamente all'altra *de Sapientia*, tutte e due ricchissime di erudizione greca e latina, e delle più importanti e gravi fra le numerose opere del dotto medico e filosofo Milanese.

Tra Boezio e il Cardano è la differenza da un romano che, piena la mente di tutta la coltura letteraria e scientifica del suo tempo, ha veduto intanto cadere l'Impero, e un re barbaro essere padrone di Roma e d'Italia, e lui senatore e uomo consolare essere gettato in una prigione, perchè tuttavia ricordevole dell'antico splendore del Senato e della potenza di Roma, ad un dotto del secolo del rinascimento, che invece di una vita che muore, sente una vita che con agitazione si risveglia, e cerca novello cammino tuttavia portando con se le vestimenta di un'altra età. L'argomento de' due libri è il medesimo: ma nel libro di Boezio c'è l'arte e il sentimento che si fanno via sino alle ultime fibre del cuore, quando in questo del Cardano il filosofo e l'erudito fanno peso alla testa, e più portano severa quiete all'intelletto, che dolce riposo agli affetti varii di nostra natura.

Nessuno fra gl' imitatori Italiani di Boezio sarebbe riuscito meglio di Torquato Tasso, se, poeta e filosofo grandissimo, si fosse proposta una fedele imitazione del

1 « Fuerat autem ab initio nomen Accusatoris, ut qui vanos hominum affectus atque falsas arguerat persuasiones: at post mutato nomine, et in tres libellos diviso, de Consolatione eum inscripsimus, quod longe magis infoelices consolatione quam fortunati reprehensione indigere viderentur » *Proemium*.

grande Romano. Le due nobilissime e addolorate anime dell'antico senatore e dello sventurato cavaliere del secolo XVI, si sarebbero accordate come i suoni di unica armonia mossa da uno stesso citaredo. Filosofarono tutti e due in prigione, meglio che nelle sale regie o principesche di Teodorico e di Alfonso: e l'uno, uomo consolare e già glorioso fra' patrizii e senatori di Roma, finiva miseramente la vita nello squallore del carcere di Pavia, come l'altro lusingato dopo tante sventure da un riso fuggevole di fortuna che prometteva consolarlo della corona poetica in Campidoglio, non arriva al giorno aspettato, e muore a Sant'Onofrio, fuggendo com'ombra di sogno innanzi ai suoi occhi, che si chiudevano per sempre a questa luce terrena, il sottostante Campidoglio, nella cui piazza si preparava la festa della sua incoronazione. Però, fra' dialoghi del Tasso solamente *Il Messaggiero* può dirsi tenere un poco più nella forma che nella materia del libro di Boezio, facendo le parti della filosofia un *gentile spirito,* il quale sull'ora mattutina, mentre il poeta era in leggero sonno, lo desta cortesemente con voce piana e soave che gli suona sovra l'animo; sì che il Tasso riconoscendo a tanta soavità la voce dello spirito familiare, lo domanda se come spirito di Paradiso, pietoso ai suoi affanni fosse andato a consolarlo; e così comincia un curioso dialogo collo spirito, pieno di tante questioni, l'ultima delle quali intorno all'uffizio de' demoni di “ congiungere per via di messaggio la natura umana colla divina, ” siccome fra' principi fa l'ambasciadore o messaggiero conciliatore di amicizia, dà appunto titolo a questo dialogo che è de' bellissimi del Tasso.

Il dialogo è un po' psicologico, un po' metafisico, un

po' morale, un po' civile: e sì nella disputa psicologica del sogno e della imaginazione, come nella visione delle essenze eterne per le loro ombre mondane, e delle Intelligenze abitatrici delle sfere celesti e della natura del tempo, e della creazione dell'universo, e degli amori degli angioli e delle creature, e de' messaggieri celesti e del messaggiero umano, il quale coll'ufficio degli angioli e de' demoni ha molta similitudine; ha l'andamento e il pensiero tutto platonico. La scuola fiorentina del Ficino si continuava in questi mirabili dialoghi del Tasso, finchè andò a perdersi nel panteismo torbido degli *Eroici furori* del Bruno; che fanno il massimo contrasto colla greca quieta bellezza del *Minturno* e del *Molza* del gran Sorrentino. Lo spirito adunque disputante col Tasso sopra tanta materia di cose filosofiche, dapprima in forma di semplice voce, benchè non come l'altre mortali favelle, piglia indi figura umana, per soddisfare il desiderio del Poeta, e farlo accorto come le spirituali forme possano vestirsi di corpo, di moto e di luce visibile, e manifestarsi ai mortali. " Quasi un turbine di vento, così narra l'apparizione il Tasso, percosse le finestre e violentemente le aprì, e mille raggi di sole mattutino illustrarono tutta la camera e 'l letto nel quale io giaceva, e nella bellissima luce mi apparve un giovanetto, ch'era ne' confini della fanciullezza e della gioventù: nè spargeva ancor le guance d'alcun fiore di lanugine. Egli era di corpo proporzionatissimo, bianco e biondo sì che il latte e l'oro erano vinti dal color delle carni e de' capelli, aveva gli occhi azzurri simili a quelli che Omero alla Dea d'Atene attribuisce, ne' quali scintillava un dolce riso sì fattamente che io ancorchè dalla loro soverchia luce fossi abbagliato, temperava colla pia-

cevolezza del guardo la noja del soverchio splendore.... Il bel giovinetto a me parve, qual doveva essere Amore in quel tempo che egli della sua Psiche s'innamorò." Anzi che una donna, figura della Filosofia come in Boezio, in Arrighetto, e in Bono Giamboni, in Tasso apparisce un giovinetto figura dello Spirito, che già da quattro anni, sua mercede, cortesemente gli favellava, del modo stesso come a Socrate era ispiratore il Demone. Nei platonici antichi la donna filosofeggia come Diotima in carne e in ossa [1]; e volendosi vestire la filosofia di soprannaturale, si aveva ricorso agli spiriti o ai demoni; sì chè il demone socratico più che la donna di Boezio, è l'esemplare dello Spirito che si fa sotto l'abito di bellissimo giovinetto ad ammaestrare il Tasso in molte ed ardue parti di scienza più platonica che aristotelica. Onde, lo Spirito visita il Poeta, non in una prigione, bensì nella sua stessa camera: ma è lo Spirito che pietoso degli affanni del suo amico va spesso a consolarlo, pur desiderando il Poeta che non gli recasse men di soccorso, che di conforto, stante essersi trovato sempre "più presto alla consolazione che all'ajuto." È Spirito consolatore come la Donna divina di Boezio è di Arrighetto; e consola ammaestrando con dialogo che risolve ardue questioni, e così o quieta la mente o calma i turbamenti del cuore, con la sapienza e l'autorità di un essere sovrumano.

Col Tasso conchiudiamo questi riscontri che varranno, per quanto brevi o mal condotti si sieno, a dimostrare il filo della tradizione latina e filosofica nella nostra

1 v. PLAT. *Il Convito;* e la *Historia mulierum philosopharum* di Egidio Menagio aggiunta alle vite di Diogene Laerzio, *Amstelaedami* 1692.

letteratura, fin nella forma stessa imitata da' più stupendi lavori che ci lasciò l'antichità, degna di tanta venerazione presso i nostri maggiori, quanto oggi lodata in parole ma dimenticata ne' fatti. Le tradizioni letterarie o morali sono l'eredità sacra che un popolo dovrebbe sempre custodire gelosamente perchè duri colla sua storia lo stampo del suo carattere, l'anima che lo fa vivo, nè 'l confonde con altri popoli, siano più fortunati, ovvero più potenti di lui. L'esempio di Boezio che nella carcere resta romano, non vinto dalla forza di un re barbaro, dovrebbe essere ammaestramento solenne ad individui e a popoli, come vera grandezza è quando o nell' avversa o nella prospera fortuna l' animo non si rende captivo de' dolori o delle lusinghe: e se il tenersi fermamente romano, non farsi goto, a Boezio fruttò morte, è assai più gloriosa una morte siffatta che una vita che non sia più vita propria, ma conceduta per grazia e sottoposta a capricciosi mutamenti di fortuna. Finchè durano le proprie tradizioni in un popolo, si conserva in esso il palladio della salute; siccome nelle famiglie finchè dura intatto il patrimonio avito, si conserva la casa: ma smarrite o barattate le antiche tradizioni, finiscono i popoli, siccome finiscono, impoverite, per miseria le famiglie. Più che in altri tempi è oggi importantissimo ripetere all' Italia questo avviso cioè, che più che nella cerchia de' monti e del mare la nazionalità italiana è nelle tradizioni nostre religiose, scientifiche, letterarie, artistiche; nel genio latino, che solo seppe conquistare il mondo colle armi e colla parola.

DI UN CODICE PALERMITANO

DEL LIBRO *DE CONSOLATIONE PHILOSOPHIÆ*

DI SEVERINO BOEZIO

E DELLA TRADUZIONE DI TOMMASO TAMBURINO SICILIANO

Pochi libri, tranne l'altro stupendo e divino *De Imitatione Christi,* hanno avuta l'universale ammirazione e l'affetto di tutti per più secoli, come il maraviglioso libro *De Consolatione Philosophiae* di T. M. Severino Boezio. Lo studiarono profondamente Dottori, Filosofi, Poeti del medio evo; lo comentarono eruditi del Rinascimento, lo tradussero classicamente letterati dei secoli XIII, XIV e XVI, lo imitarono da Arrighetto da Settimello a Silvio Pellico illustri scrittori, e tuttavia va studiato, meditato, ammirato come fosse opera dei nostri tempi, sempre fresca e non mai invecchiata. La Biblioteca Nazionale di Palermo conserva un Codice cartaceo del secolo XIV, alto m. 028, largo 018, con margine spazioso per le chiose che fanno di comento, mentre le note o dichiarazioni sono interlineari; e con la pagina

scritta, senza le note marginali, larga m. 010, 1/2, alta 18. Il Codice è segnato fra' cod. Mss. Arm. II, E, 28; comincia *Incipit liber boetii de philosophiae consolatione;* e finisce *Explicit liber de boetii consolatione. Deo gratias Amen.* Ha le iniziali de' metri a principio de' libri in colori azzurro e rosso, ornati, e di grande forma; le iniziali de' *metri* racchiusi ne' libri, o delle *prose,* sono di piccola forma e in semplice rosso la iniziale del *metro,* in azzurro la iniziale della *prosa;* e tutto il codice costa di carte novanta comprese le guardie e fogli dieci lasciati bianchi in fine. Non porta poi la distinzione de' cinque libri come in altri codici e nelle stampe.

A dar saggio delle chiose e delle dichiarazioni di esso codice riferiremo ad es. queste del Metro 1° del L. 1°; portando a piè di ognuna le chiose marginali e le dichiarazioni che sono nel cod. interlineate nel testo.

(a) Carmina [1] qui [2] quondam [3] studio florente peregi [4]
Flebilis [5] heu mestos [6] cogor [7] inire [8] modos [9]
Ecce [10] mihi lacerae [11] dictant [12] scribenda [13] Camenae [14]
Et veris [15] elegi [16] fletibus ora [17] rigant [18]
(b) Has [19] saltem [20] nullus potuit pervincere terror [21]

(a) Hic est color rethoricus qui dicitur contrarium.

(b) *Has* ostendit hic se aliqualem consolacionem habere qum possidet camenas secure et eis in sua miseria uti intendit de quibus consolacionem habebit.

1 Cantus delectabiles — 2 scilicet ego Boetius — 3 tempore meae prosperitatis — 4 perfecti feci — 5 dolendum est — 6 tristes — i. costringor — 8 i. incipere — 9 i. cantus. — 10 hic docet suum studium mututum in moerorem ex evidentia rei — 11 lacerantes, quae lacerant cor hominis et costantiam — 12 docent hunc — 13 i. ea quae debent scribi — 14 i. musae canentes amene — 15 et non fictis — 16 versus miseriae — 17 i. faciem — 18 balneant — 19 i. Camenas sive Musas — 20 ad minus — 21 regis theodorici.

Ne [22] nostrum comites [23] prosequerentur [24] iter [25]
(c) Gloria [26] felicis olim [27] viridisque [28] juventae
Solantur [29] maesti [30] tunc [31] mea [32] fata [33] senis [34]
(d) Venit enim [35] properata [36] malis [37] inopina [38] senectus (e)
Et dolor [39] aetatem [40] jussit inesse [41] suam [42]
Intempestivi [43] funduntur [44] vertice [45] cani [46]
(f) Et tremit effœto corpore laxa [47] cutis.
(g) Mors hominum felix quae se [48] nec dulcibus annis

(c) *Gloria*, docet se habere solatium in usum scientiae practicae.

(d) Hic plangit Boetius permutationem aetatis. Modo ponit primum signum senectutis.

(e) Quod et senectus est aetas doloris ut ait Tobias : Multa conveniunt incomoda seni. Senectus est domina oblivionis ait.....

(f) Debilis, non tensa sicut est in juventute et ideo quia duplex est senectus; accidentalis quae provenit ex tristitia, et naturalis quae provenit ex aetate : prima fuit in boetio quia corpus ejus erat infrigidatum et desiccatum propter multitudinem dolorum, quae frigiditas est caussa senectutis.

(g) Hic boetius loquitur de morte ironice dicens, quia mors est prospera et felix quando non venit cum homo est in prosperitate, sed venit in adversitate. Nota quod mors est duplex, scilicet temporalis et spiritualis. Mors temporalis est recessus animae a corpore ut dicit Aristotiles in lib. de vita et morte. Secunda mors spiritualis est recessus animae a Deo : unde Augustinus, mors quam timent homines separatio corporis ab anima est : sed mors quam non timent homines separatio animae a Deo est.

22 p. ut et non — 23 ut ipsae Musae — 24 non concomitarentur— 25 auxilium — 26 quantum ad prosperitatem fortunae — 27 tempore praeterito — 28 quantum ad teneritudinem aetatis — 29 i. consolantur — 30 i. tristis propter moestitiam — 31 i. in presenti et accenti casus — 32 mei boetii, propter mei — 33 i. mesta fata — 34 mei senis, et est ipallage et antitesis — 35 p. qm — 36 accelerata — 37 adversitatibus — 38 i. inopinata, incogitata — 39 q. opprimor — 40 statum suae aetatis — 41 i. intus esse — 42 et non meam — 43 ante tempus deducti — 44 sparguntur — 45 i. in capite — 46 capilli albi — 47 debilis non tensa sicut est in juventute — 48 tempore prospero quoniam delectantur homines in juventute.

Inscrit [49], et mestis [50] saepe vocata venit.
Heu heu [51] quam [52] surda miseros [53] avertitur [54] aure
Et flentes [55] oculos claudere saeva [56] negat!
Dum levibus [57] malefida [58] bonis [59] fortuna [60] faveret [61]
Pene [62] caput tristis merserat [63] hora [64] meum.
Nunc [65] quia [66] fallacem [67] mutavit [68] nubila [69] vultum
Protrahit [70] ingratas [71] impia [72] vita moras,
Quid [73] me [74] felicem [75] toties jactastis [76] amici?
Qui cecidit [77] stabili non erat ille gradu [78].

Sono in verità dichiarazioni e chiose piuttosto ad uso di scuola che di dotti; il che prova essere state scritte per lo studio che la gioventù faceva allora dell'aureo volume del Boezio, tutt'altrimenti che ai tempi nostri quando i più de' giovani ignorano anche il nome di tanto scrittore e filosofo, perduti dietro alle ciurmerie di maestri di nuova critica, che sprezzatori di tutto il passato cuoprono col loro petulante disdegno la miseria

49 i. non intermittit, alias gerit — 50 i. tristis seu annis in tempore mestitiae quae miseri consueverunt vocare mortem — 51 dolendum est — 52 i. quantum — 53 i. positus in miseria — 54 spernitur mors superba — 55 mors — 56 crudelis — 57 i. transitoriis — 58 de qua homo non debet confidere — 59 i. temporibus — 60 i. temporalium rerum mutabili — 61 favorem daret — 62 *pogo meno* — 63 occupaverat caput meum et me — 64 scilicet mortis — 65 i. intempore praesenti — 66 fortuna — 67 existens adversa — 68 i. obscura seu adversa — 69 i. faciem — 70 i. quia propter miseriam tedebat eum vivere. i. *allongat* * — 71 de quibus non *regratior* sum — 72 crudelis seu adversa — 73 cur — 74 hominem esse suum — 75 non novens veram felicitatem — 76 i. jactando dixistis — 77 i. de prosperitate in adversitatem — 78 i. in statu.

* Questo *allongat* é proprio il siciliano *allungari li jorna;* e sarebbe argomento a dire che l'annolatore di questo codice era un siciliano, che all'uopo scriveva anche *pogomeno*, come i nostri antichi.

di una ignoranza che va mitriata, e pur dovrebbe essere castigata e spacciata severamente. Ignoranti delle glorie della loro patria, credono grandezza d'animo e libertà di giudizio la negazione del buon senso nella scienza, nelle lettere, e nelle arti, così come di tutte le più nobili tradizioni della civiltà italiana; boriosi di misera servitù morale, peggio di qualsiasi servitù materiale; e contenti della putrida melma in che si avvolgono, rifiutando insensatamente le acque più limpide delle patrie sorgenti. Ma tornando a Boezio, lo studio, che fu generale, del suo libro, fu cagione, siccome avvenne di tante altre opere che andavano per le mani di tutti, di vederlo recato prestamente di latino, o di grammatica come si diceva, in volgare, così in Italia come nel resto di Europa.

Ed essendo lungo il dire delle varie traduzioni che ha avuto nelle diverse lingue moderne, ci piace solamente quì ricordare, perchè poco o nulla conosciuta, una traduzione che ne faceva nel secolo XVII un valente teologo siciliano. Erano note le classiche traduzioni di Maestro Alberto Fiorentino, di Anselmo Tanso, di Cosimo Bartoli, di Benedetto Varchi, ed era pubblicata l'altra di Ludovico Domenichi, quando si metteva anch'egli a un nuovo volgarizzamento della celebrata opera il nostro Tommaso Tamburino gesuita. Nasceva Tommaso Tamburino in Caltanissetta a' 6 marzo del 1591, e a quindici anni entrava nella Compagnia di Gesù; ne' collegi della quale insegnò per più anni retorica, filosofia, e teologia [1], scrivendo dottissime opere di diritto naturale e canonico, e sovratutto di teologia mo-

1 v. Mongitore, *Biblioth. sicula*, t. II. p. 263. Par. 1714.

rale; finchè pieno di anni e riveritissimo per fama, moriva in età di 84 anni nel Collegio Palermitano a' 10 di ottobre del 1675.

Nelle poche parole che il nostro siciliano premette alla sua traduzione, fatta quando *fiorivano gli anni* della sua età, ci fa sapere le ragioni vere onde fu mosso al suo lavoro, dopo le versioni del Bartoli, del Varchi, e del Tanso; quantunque dica che conduceva la traduzione *in hore spezzate* per semplice *trattenimento, anzi per diporto.*

" È venuta alle mie mani, ci dice, questa operetta tramutata in lingua Italiana da Cosimo Bartoli, e da poi, quasi nel medesimo tempo, cioè nell'anno 1555, da Benedetto Varchi, amendue Fiorentini : le cui fatiche, avvegnachè degne d'essere molto commendate, massimamente per la natia favella da loro leggiadramente espressa, tuttavia parmi che il Varchi nella Poesia, o per acconciarsi alle rime, o per altro, interponga tanto del suo, che sembri anzi compositore che traduttore, et in guisa talvolta che non facci spiccare l'acutezza delle sentenze dell'Autore. E questo ultimo sovente interviene anche al Bartoli, il quale, oltre a ciò, disprezzando egli del tutto la concordia delle rime, conciò sia cosa che si tenne sempre contento del verso sciolto, tolse gran bellezza dal componimento italiano. " Nè pare che diversamente giudicasse della prosa dei traduttori che lo avevano preceduto; stantechè, soggiunge : " Intorno alla Prosa non mi fa mestieri aggiungere altro, perchè chiunque agevolmente accorgere si potrà, che io non meno ingegnato mi sono di render chiari, spediti e sciolti gli alti concetti dell' autore, che di ritrarre il vero sentimento del medesimo. " Perchè poi il suo giudizio fosse

rafforzato dalla prova, metteva innanzi al lettore, in fine della sua versione, alcuni esempi della versione, quanto alle rime del Varchi, del Bartoli, e del Tanso; sì per essere raffrontate coll'originale, che riproduce in fronte alla sua traduzione de' *Metri,* e sì per giudicare dell'opera sua. E veramente il nostro traduttore superava forse nella versione poetica i suoi predecessori; nè molto restava lontano da loro nella prosa quanto ad arte, siccome non sempre poi li vinceva quanto a fedeltà di versione.

Ma, a giudicare del merito del traduttore siciliano ci piace meglio riferire la versione del 1° *Metro* del L. 1° di Boezio, perchè il lettore possa anche raffrontarla colle versioni di Maestro Alberto Fiorentino, del Bartoli, del Varchi, del Tanso, riferendoci all'originale sopra trascritto, da tutti e quattro i traduttori recato in favella italiana meglio degli altri metri che occorrono nell' opera (1).

1 M. ALBERTO

Io, che composi già versi e cantai
  Con istudio fiorito, son costretto
  Di scriver canti di tristizia, e guai.
Ecco le laceranti nel mio petto
  Muse mi dittan ora, e la mia faccia
  Bagnan con veri pianti, e con effetto
Di versi di miseria che mi straccia
  D'ogni conforto; ma almen costoro,
  Che non venisson dietro alla mia traccia
In nostra compagnia facendo coro,
  Non ha vincer potuto alcun tremore,
  Ovver paura, che sia fatta loro.
Perchè essendo nel glorioso fiore
  Di me felice, e di mia giovanezza
  Non obliate del tenero amore;
Consolan ora con la lor dolcezza
  I tristi fati di me invecchiato,
  Ch'io provo rovinato dell'altezza.

BARTOLI

Io, che in la più fiorita e verde etade
Già cantai lieto, hor tristo e mesto piango:
Ecco l'afflitte e sconsolante muse
Mi dettan quel ch'io scrivo, e i versi mesti
Bagnano, oimè, di vero pianto il volto:
Sole fur queste che spavento alcuno
Non potèo mai ritrar dal venir meco.
Gloria già de la età fiorita e verde
Hor conforto ne' mali al vecchio afflitto.
Già la vecchiezza non pensata è giunta
Da' miei danni affrettata, et il dolore
Cagiona in me l'età, che a lui conviensi.
Già su per l'alpi innanzi tempo neva,
E spento ogni vigor del corpo, lenta
Già si vede tremar la cute estrema.
O de' mortali assai felice morte,
Se ne' dolci anni altrui non vieni, e poscia
Chiamata spesso, ne' dolenti, arrivi!

Quell'io, che in verde età cantai felice,
Ahi, c'hor forzato son volgermi in pianto!
Piangon meco le Muse, e a me sol lice
Aggiungere sospiri al loro canto:

Vien la vecchiezza in tempo non pensato
Sospinta, e affaticata dallo sprone
D'avversità, e mutabile stato.
I canuti capelli innanzi il punto
Di vera senettute sono sparti
Per lo mio capo d'ogni calor munto.
E la cascante e vizza in molte parti
Inaridita pelle trista triema
Nel corpo vuoto di calor, e d'arti.
Quella morte è felice, che non scema
La vita ne' dolci anni, e s'è chiamata
In tempi dolorosi, non ci tema.
Aimè, lasso me, come 'ndurata
Con sorde orecchie rostei vilipende
I miseri, da cui è disiata!
E' lamenti de' tristi non intende,
E niega chiuder gli occhi lacrimosi
Questa crudele, che tanto m'offende!
Quando ne' transitorii miei riposi,
E mutabili ben fortuna dava
Favor, che mi tenea tra' gloriosi,
Poco men l'ora della morte prava
Il capo mi sommerse; ma aguale
Che diversa fortuna sì mi grava,
Col volto suo fallace, non le cale
Punto di me, e la misera vita
Dimoranza prolunga per mio male.
Perchè, amici, in vita fiorita
Tante volte vantaste me beato?
La voce vostra remane schernita:
Colui che cade, non ha fermo stato!

Ma troppo cruda oimè, oimè, se sorda
I miseri dispreggi, et aspra nieghi
L'occhio serrar, che al pianto aperto è solo.
Mentre che l'infedel empia fortuna
Col suni fugaci ben mi arrise, morte
Quasi fu per dar fine al giorni lieti.
Hor che mutato il suo fallace volto
Irata mostra; cruda, in lungo mena
A mio malgrado la nojosa vita.
A che tante fiate, o cari amici,
Mi chiamaste beato? egli è caduto
Chi posto il piede ancor non havea saldo!

VARCHI

Io, che già lieto e verde alto cantai
Nel mio stato fiorito; hor tristo, or bianco
Pianger convengo i miei dolenti guai.
Ecco le suore morte, e Febo stanco
Versi mi dettan lacrimosi: ond'io
Bagno scrivendo, il destro lato e'l manco.
Queste pur, nè speranza, nè desio,
Nè tema spaventò, che meco tutte
Il camin fido non seguisser mio;

TANSO

Solea versi cantar già per diletto
Nel mio florido studio; hor per gran noia
I mesti, oimè piangendo far son stretto.
Dolente ecco le Muse a me la gioja
Dan del suggetto el stil di vero pianto
Rigo la faccia, qual per huom che moja.
Alme le Muse mi fur fide tanto
Che non l'ebbe timor giamai tenute
Non venessero meco in ogni canto.

Che quantunque il mio stato è sì infelice,
Non ha la fè di queste un punto infranto;
Elle accolsero in seno i miei prim'anni,
Et hor d'età maggior placan gli affanni.
Perchè già il bianco crin da guai chiamato
M'infiora il mento, e 'l freddo sangue ingiela;
Fortunato è il morir, quando c'è dato
Per troncare a i dolor l'ultima tela:
Ma in tempo di contenti è acerbo il fato,
Degno in vero di pianto e di querela;
E pur se l'huom ti chiama infra gli stenti,
Tu, Morte, sei ritrosa e nulla senti.
Mentr'io fioriva, e le mie vele al vento
Prospere navigando ivan nel porto;
Nulla mancò che non restassi spento,
E da mille borrasche in fondo assorto:

Queste ch'hor son così pallide e brutte,
Di me vecchio infelice il pianto e i danni
A lacrimare, e consolar condutte,
Gloria fur de' miei verdi e felici anni.
Hor non pensata, e subita vecchiezza
Portata m'hanno i miei gravosi affanni
Anzi tempo del duol, non per lunghezza
D'età tremon le membra, e queste chiome
Si fan argento che li cuopre e sprezza.
Felice chi, quando altri piace, e come
Vive sua vita, a chi venuto in basso,
Chiede di morte, et ha l'ultime some.
Oime sventurato, oime, lasso!
Quanto è sorda la morte a chi la chiama
D'ogni ben privo, e d'ogni speme casso!
Mentr'io felice havea di viver brama,
Spense quasi mia vita acerba morte,
Ch'hor tanto indarno il cor misero brama.
Perchè beata si spesso mia sorte
Chiamaste, Amici, s'era tanto infermo?
Chi cadde al fondo in sì poche hore e corte
Non ebbe il piè giammai stabile e fermo!

D' mia felice e verde gioventute
Già gloria, hor son al vecchio mesto (un spasso
Delle fatal sciagure intravenute.
Vecchiezza inopinata venne, ahi lasso
Da mali accelerata e la sua etate
Il duol condotto m'ha più che di passo.
Canute chiome mi en sul capo nate
Anzi il tempo e la pelle larga trema
Pel corpo fiacco, e le membra votate.
Morte felice all'huom, quando non scema
Degli anni dolci, e che gli afflitti morde
Spesso chiamata in la mestizia estrema.
Oimè, quant'hora fai l'orecchie sorde
Crudel, poichè quest'occhi pien di duolo
Chiuder con lungo sonno non l'accorde.
Mentre sleal fortuna entro nel fondo
Di suo' leggeri benmi deè favore,
Morte quasi m'oppresse al primo volo.
Ma poi che falso viso con furore
Fortuna asconde, la mia vita ingrata.
Gli anni mi allunga per maggior dolore.
Felice a che già fu tanto lodata,
Da voi, Amici, mia prosperitate,
Se poteva tal vita esser cangiata?
Chè ben fermo non è quel che poi cade!

Hor che piango lontan d'ogni contento,
Il Ciel, malgrado mio, non mi vuol morto.
Me diceste beato? erraste, ahi lasso,
Chi cadde, haver mostrò non fermo il passo!

Nessuno di queste quattro uomini può pareggiarsi alla bellezza dell'originale, alla forza, che pur si sente sotto la mesta armonia, del verso latino, e alla comprensione dei concetti che nel volgare sono o stemperati in molte parole, o in parte sfuggiti alla espressione dei traduttori. Nella versione di M. Alberto Fiorentino vi sono terzine, di cui si sarebbe lodato pur Dante, come ad es. di questa:

E' lamenti de' tristi non intende,
E niega chiuder gli occhi lacrimosi
Questa crudele che tanto m'offende!

Ma non si ha in tutta la traduzione di questo metro la precisione dell'originale, nè le figure vi sono sempre riprodotte come si presentavano alla mente di Boezio. E di libertà non conveniente usò il Bartoli, traducendo a ragion di es.

Intempestivi funduntur vertice cani,
Et tremit, effoeto corpore, laxa cutis;

Già su per l'alpi innanzi tempo neva,
Et spento ogni vigor del corpo, lenta
Già si vede tremar la cute estrema:

benchè la scelta del verso sciolto gli avesse dato agio a seguir fedelmente l'originale; come assai poco senti del pensiero e della forma di Boezio, leggendo tradotto dal Varchi il primo distico,

Carmina qui quondam studio florente peregi,
Flebilis heu moestos cogor inire modos,

in questa terzina:

Io, che già lieto e verde alto cantai
Nel mio stato fiorito; hor tristo, hor bianco
Pianger convengo i miei dolenti guai;

Ovvero l'altro,

Quid me felicem jactastis, Amici,
Qui cecidit, stabili non erat ille gradu,

in questa ultima,

Perchè beata sì spesso mia sorte
Chiamaste, Amici (s'era tanto infermo)?
Chi cadde al fondo in sì poche hore e corte,
Non ebbe il piè giammai stabile e fermo.

I quali due distici, primo ed ultimo di questo Metro, non più felicemente rendeva il Tanso, traducendo,

Solea versi cantar già per diletto
Nel mio florido studio; hor per gran noia
I mesti, oimè, piangendo, far son stretto.
. . . .
Felice a che già fu tanto lodata
Da voi, Amici, mia prosperitade,
Se poteva tal vita esser cangiata?
Che ben fermo non è quel che poi cade!

Il Tamburino non scelse nè la terzina, nè lo sciolto; bensì volle usare la ottava, spesso riproducendo più che la forma la sostanza del pensiero dell'originale; come fece pel secondo distico,

Ecce mihi lacerae dictant scribenda Camenae,
Et veris elegi fletibus ora rigant,

traducendo semplicemente, senza la rappresentazione poetica de' versi latini,

Piangon meco le Muse, e a me sol lice
Aggiungere sospiri al loro pianto.

Si è perduto il *lacerae dictant scribenda Camenae*, e il bellissimo *Et veris elegi fletibus ora rigant.* Nè si potrà lodare al nostro l'aver fatto del tutto mancare la affettuosa melanconia dei versi,

Gloria felicis olim viridisque juventae,
Solatur maesti nunc mea fata senis

per questi suoi che sono assai freddi,

Elle accolsero in seno i miei prim'anni,
Et hor d'età maggior placan gli affanni.

Anzi non troviamo punto riprodotte in italiano le belle imagini del latino,

Venit enim properata malis inopina senectus,
Et dolor aetatem jussit inesse suam :
Intempestivi funduntur vertice cani,
Et tremit, effœto corpore, laxa cutis.

co' versi del nostro,

Perchè già il bianco crin da guai chiamato
M'infiora il mento, e 'l freddo sangue ingiela.

Ma nella traduzione di altri metri è più felice, e vince veramente gli altri; siccome da quest'esempio del Metro III del libro terzo,

Quamvis fluente dives auri gurgite
Non expleturas cogat avarus opes,
Ornetque baccis colla rubri litoris,
Ruraque centeno scindat opima bove;
Nec cura mordax deserit superstitem,
Defunctumque leves non comitantur opes.
Quantunque in fiume d'oro il ricco trovi
Quanti bramar ne sa larghi tesori,
E quante gioje ha l'Indo, e cento bovi
Seguino a pro di lui grossi lavori;
Non vive egli però senz'aspra cura,
Nè, da la tomba in là, l'oro gli dura.

Lasciando poi i versi o metri, troviamo molto da lodare nella traduzione delle prose, che miste ai metri compongono l'immortale opera del grande ed ultimo, come fu detto, de' Romani. Il Tamburino visse la maggior parte di sua vita nel secolo XVII; ma il contagio che si diffuse negli scrittori italiani di quel secolo può dirsi non avere toccato il nostro, che poco o nulla sentì de' vizii del suo tempo, i quali tardamente penetrarono nell'Isola, nè vi trovarono molto favore [1]. E però riferiamo anche quì il cominciamento della Prosa prima, perchè il lettore possa giudicare da sè del merito del nostro troduttore, come prosatore dolla metà del secolo XVII.

" Mentre somiglianti pensieri mi si rivolgevano nella mente, e con lacrimevole canto le mie disgrazie io rammentava, parvemi di vedere una Matrona di volto molto

1 Vedi gli esempi di poeti e di prosatori siciliani del secolo XVII nella nostra opera *Filologia e Letteratura Siciliana*, v. II p. 277 e segg. Pal. 1871. Pedone Lauriel edit.

veneranda, che sopra il mio capo, a me vicina e dirimpetto, si fermasse. Era d'occhi molto chiari, e fuori dell'humano costume, quanto pareva, perspicaci : Portava nelle gote un color vivace, et oltre modo bello; ed avvegnacchè paresse donna grave d' anni, sì che trapassasse l'età di nostra memoria, pure mostravasi così gagliarda e robusta, che havresti detto : Costei certamente non sarà per indebolirsi, nè invecchiare giammai. La di lei statura varia et incerta; imperocchè ora si conformava colla comune misura degli huomini, hora s'inalzava sino a toccare col capo le stelle : anzi, quando le veniva fatto d'ergere alquanto la testa, sormontava in tal guisa il Cielo, che dalla vista di chi guardar la volesse si sottrahea. Se miravi il suo vestimento, era di fili sottilissimi con maraviglioso artificio disposti, e di maniera tale che sembrava non mai potersi o logorare o disciogliere; il quale (come io seppi da poi dalla medesima) ella medesima colle sue mani tessuto l'havea. Solamente come sogliono essere le Imagini e quadri di tempo molto antico, che appariscono per tutto affumicate, così la vaghezza di cotale vesta era da una certa antica oscurità alquanto ricoverta; nel cui ultimo velo si scorgeva tessuta la lettera P. cioè Prattica, e nella parte superiore la lettera T, cioè Theorica over contemplativa, due nobilissime parti del vero e perfetto sapere[1]."

Bell'esempio di prosa del buon secolo, benchè de' primi esempi di prosa volgare, è il volgarizzamento di Maestro Alberto Fiorentino fatto nel 1332 stando *in prigione in Venezia* [2]; e classiche scritture sono le traduzioni che

1 Questa ultima spiegazione è del traduttore, non del testo.

2 v. prefazione del Manni all'ediz. di Firenze 1735, p. XIV.

si facevano contemporaneamente [1] presso al 1550 in Firenze per ordine di Cosimo de' Medici, da Cosimo Bartoli, da Benedetto Varchi, da Lodovico Domenichi; un vent'anni dopo che Anselmo Tanso aveva pubblicata in Venezia la sua versione, non punto spregievole. Il nostro Tamburino non è un classico scrittore del secolo XVI; ma raffrontando la prosa della sua traduzione con quella degli altri che il precedettero di un secolo, nati ed educati nelle grazie e nella purità della favella toscana, è da tenere in molto conto, e da doversi aggiungere senza dubbio ai buoni esempi che altrove abbiamo dati [2] di bella prosa volgare scritta in Sicilia da Filippo Paruta, da Bartolo Sirillo, da Sebastiano Bagolino, da Luigi di Heredia, da Berlinghiero Ventimiglia, sugli ultimi anni del secolo XVI, e nella prima metà del secolo XVII.



1 Nell'anno 1343 recava in volgare il libro di Boezio un certo Grazia di Meo di Messer Grazia da Siena a richiesta di Nicolò di Gino, dimorando il traduttore in Avignone; nel quale volgarizzamento inedito i versi sono in prosa. V. prefaz. cit. del Manni p. IX.

2 v. *Filologia e Letter. Siciliana* vol. II, p. 277 e segg.

LA TEORICA DELLE IDEE ARCHETIPE

NELLE TRADIZIONI ITALIANE

S. TOMMASO, S. BONAVENTURA, MARSILIO FICINO
TORQUATO TASSO

Necesse est ponere in mente divina Ideas.
D. Thom. *S. Teol.* P. p. Q. XV art. 1.

La teorica delle Idee archetipe occupa luogo importantissimo nella storia della filosofia da Platone, o meglio da Anassagora, sino a noi. E però, trattando delle tradizioni platoniche nella filosofia Italiana, dobbiamo fermarci eziandio sopra questo gravissimo argomento, e richiamare alla memoria, coi riscontri de' due massimi fra i nostri dottori quale sia stata appunto la teorica delle Idee Archetipe nelle tradizioni della nostra filosofia nel medio evo, e specialmente ne' due maestri della Scolastica Italiana; i quali la educarono ora sotto lo spirito aristotelico, ora sotto le reminiscenze platoniche. S. Tommaso e S. Bonaventura rappresentano fra noi la scolastica animata e dal soffio aristotelico e dal platonico : il Maestro domenicano e il Dottore di Bagnorea si scordano qualche volta del severo *Filosofo* Stagirita seguendo piuttosto l'Ateniese; e trovano più acconcie ai fervori dell'amore divino e all'alta contemplazione delle Idee meglio le ispirazioni platoniche, che la fredda analisi delle *Categorie* e degli

Elenchi aristotelici. Tirerò adunque da S. Tommaso e da S. Bonaventura la teorica delle Idee archetipe, e mentre da nobili intelletti, che attendono al rinnovamento della vera filosofia Italiana, si oppongono al Positivismo e al Materialismo o al nuovo Criticismo che sono venuti ad infestare col panteismo hegeliano i nostri studi, le più belle teoriche dell'antica sapienza non senza illustrarle colla nuova, io vorrò rinfrescare questa speciale teorica, che dà uno speciale carattere alla filosofia italiana del secolo XIII. E questi riscontri voi, o giovani, accetterete come saggio d'un lavoro che mi era proposto, ma non mi è riuscito poter continuare, sovra Giovanni di Fidanza, a cui Francesco di Assisi pose il fortunato nome di *Buonaventura.*

La questione degli *Universali* commosse le Scuole del medio evo di guisa che già furon divise nelle sette de' Nominali, de' Realisti, e de' Concettuali; nè meno importante sorse la disputa della *individuazione*, che seguitò alla prima sulla natura dell'Universale. Il dotto maestro del giovane fra Tommaso de' Conti di Aquino, Alberto di Colonia detto il *Magno,* si occupò nelle sue lezioni del grave problema specialmente della individuazione; ed era quella che si apriva innanzi alla mente del giovane novizio italiano la via ad entrare un giorno nella gravissima disputazione, la quale conduceva alla risoluzione della questione degli Universali da una parte, e dall'altra ad oppugnare o a sostenere l'Averroismo, a cui aderivano taluni dottori e taluni Studi di Francia o d'Italia. Se non chè, aristotelico per metodo e per principî e conclusioni, S. Tommaso respingeva la dottrina platonica interpetrata nel senso che le Idee fossero sostanze separate, e metteva innanzi una soluzione ch'era

proprio la dottrina platonica genuina, quale era stata ritenuta e abbracciata da S. Agostino, e quale in qualche luogo la sospettò anch'egli il santo dottore [1]. Però, l'Aquinate era platonico quanto alla natura delle Idee prese come esemplari eterni o principio dell'essere delle cose, *principium factionis rerum;* restava aristotelico quanto alle idee come forma conoscitrice, *principium cognoscitivum;* stantechè nè ammetteva la reminiscenza del sistema platonico, nè le specie intermediarie di alcuni Dottori delle Scuole, e specialmente degli Scotisti e di Errico di Gand. E il Rousselot fa appunto questa avvertenza [2], sostenendo che S. Tommaso fu la più alta personificazione, dopo Abelardo, della Scuola de' Concettuali; attesochè la specie o la forma è fatta nascere dal lavoro del soggetto sopra l'obbietto; i due termini onde solamente si compone la cognizione [3]. Ma, senza dire che la questione degli Universali stette più sulla loro natura obbiettiva, cioè come *principium factionis rerum,* che quale *principium cognoscitivum;* che il Concettualismo prese nome dalla dottrina che spiegò sull'Universale in sè, non come forma di nostra cognizione; e che il Nominalismo intese appunto alla negazione della realtà esteriore alla nostra mente delle Idee, realtà esagerata

1 Il Jourdain cita appunto dal Comento sopra Pietro Lombardo, I, dist. XXXVI, q. II, art. I, questo passo : « Plato ponens ideas, ad hoc tendebat... scilicet eas esse in intellectu divino. »

2 v. *Études sur la Philosoph. dan le moyen age*, deux part. p. 264.

3 Questa dottrina che le specie o forme intelligibili si ricevono dal fantasma come agente *strumentale*, e dall'intelletto agente come agente *principale*, sì che l'intelletto possibile riceve esse forme come intelligibili in atto *ex virtute intellectus agentis*, suppone la teorica delle idee archetipe, che sono il lume dell'intelletto agente.

per una falsa interpetrazione della teoria platonica, dalla scuola di Guglielmo di Champeaux; ci pare che il Rousselot abbia trascurato nella questione la parte più rilevante, e conchiuso dall'apposizione che S. Tommaso dimostra al falso realismo, essere stato il santo Dottore un Concettuale, anzicchè un Realista nel senso vero platonico ed agostiniano, anche senza saperlo; siccome il mostra il Jourdain, esponendone le dottrine con savia critica [1]. Nella Somma Teologica nella quale tratta delle Idee come esemplari eterni delle cose, S. Tomaso è realista e platonico al modo di S. Agostino [2], senza dubbio alcuno; e pone la realtà delle Idee eterne essere la realtà stessa di Dio; il quale *secondo la sua essenza è similitudine di tutte le cose, tanto che l'idea in Dio non sia altro che l'essenza medesima di Dio; ed è necessità porre nella mente Divina queste Idee, come la forma a somiglianza di cui è stato fatto il mondo* [3].

Negli Opuscoli *sugli Universali* è poi aristotelico, senza lasciare di essere tuttavia realista, perocchè in essi non tratta più degli universali come esemplari delle cose, ma come *principio conoscitivo:* non è mai intanto Concettuale nel senso di Abelardo, siccome il vorrebbe il Rousselot. Chè, Abelardo non distingue nell'Universale l'esemplare delle cose e la forma della nostra mente; ma dice l'Universale, che Roscellino aveva ridotto a semplice nome o voce; e Guglielmo di Compiegne per l'opposto a realtà per sè, assoluta, o altra che Dio,

1 v. *La Filosofia di S. Tommaso d'Aquino*, L. 1, sez. III, cap. 3, Nap. 1861.

2 v. *De diversis Quaestionibus* LXXXII, *quaest.* 46 — e Nourrisson *La Philosophie de Saint Augustin* t. I, p. 5 e seg. Paris, 18

3 v. *Summa Theolog*. P. I, quaest. XV, art. 1.

ovvero Dio stesso come essenza reale delle cose particolari; essere semplicemente concetto della mente umana, e nulla essere di fuori di essa mente. S. Tomaso pone l'Universale come esemplare delle cose in Dio, e quindi il fa obbiettivo o realissimo, al modo platonico e agostiniano; il considera nella mente nostra, e procedendo in questa seconda considerazione dietro ad Aristotile, il riguarda come forma astratta cavata fuori dal concreto per opera dell'intelletto agente, che ha avuti forniti i dati dall'intelletto passivo o *possibile*, giusta la teorica aristotelica scolastica [1].

L'Haureau, tanto inchinevole al Nominalismo, esponendo la teorica delle Idee quale si ha nella questione XV della P. P. della Somma Teologica, non lascia di notare che la tesi sostenuta da S. Tommaso sulla natura delle Idee sia in opposizione diretta con la dottrina aristotelica [2]; e di più che quanto si dice dalla filosofia teologica sul proposito sia piuttosto una creazione fantastica della ragione, che una positiva cognizione, siccome ha preteso il realismo. Ma non può non ammirare la risoluzione del Santo Dottore alla rumorosa questione scolastica dell'universale *in re, post rem, ante rem;* benchè si sforzi di trovare nella dottrina dell'Angelico ora il nominalismo, e ora il concettualismo, e quanto meno il realismo, che è già così aperto nella Questione delle Idee. A noi pare che l'essere stato S. Tommaso opposto all'*ultra realismo* di Guglielmo di Compiegne o di alcuni antichi interpetri di Platone, non sia ragione di crederlo ora nominalista

1 v. il nostro libro *Sofismi e Buon Senso,* Proemio, II. *Dell'intelletto nelle scuole del medio evo e nella Hegeliana de' nostri tempi.* Pal. 2ª ediz. 1873.

2 *De la Philosoph, Scolast.* tom. II, p. 159. Paris 1850.

coll'Haureau per l'*universale in re,* ora concettualista col Rousselot per l'universale *post rem;* ma evitando gli eccessi del realismo, il S. Dottore tiene la via della sana dottrina delle scuole cristiane sostenuta prima da S. Agostino, e per S. Anselmo venuta a S. Tommaso e a S. Bonaventura, onde passò ai moderni e specialmente al Vigo e al Gerdil, al Gioberti e al Mamiani. Dice l'Haureau questa dottrina di S. Tommaso sulle Idee divine, da lui detta *conceptualisme divin* essere *una cevante chimère*; "ses idèes, raisons, *formes*, exemplaires premiers des choses n'étant que des abstractions rèalisèes, rèalisèes dans l'absolu après l'avoir été dans le contingent [1]. Ma con questo giudizio nessuna scienza dovrebbe darsi in senso metafisico; e l'Haureau dà una bella prova come in nome del nominalismo nessuna scienza delle ragioni ultime e delle cause sia possibile, e non resti all' uomo che il rigido Positivismo, il quale con solenne contraddizione pur si è voluto presentare e come un sistema e come una filosofia [2]. Ma, fermandoci secondo il nostro proposito piuttosto sopra S. Bonaventura, che sopra S. Tommaso, troviamo in questo illustre Dottore Italiano il platonismo essere più risentito di assai che nell'Aquinate, e massime in questa teorica delle Idee.

Giovanni di Fidanza poi *Bonaventura,* quando a preghiera di S. Francesco uscì salvo già fanciulletto da grave malattia, nasceva in Bagnorea, antica città toscana, nel 1221; e vestite le lane de' Francescani nel 1243, già nel 1255 pigliava il grado di dottore nelle scienze

1 v. Op. cit. t. II, p. 212.

2 v. il nostro libro *Sofismi e Buon Senso,* Serata seconda. Palermo 2ª ediz. 1873. MARTIN, *Les Sciences et la Philosophie,* Essai I. Paris 1869. FRANCK, *Philosophie et Religion.* IX. Paris 1869.

teologiche e filosofiche, alle quali si era addetto sotto la disciplina di Alessandro di Ales. In que' tempi i Frati Francescani tenevano una delle scuole che con l'altra de' Domenicani, rendevano tanto onorati gli ordini religiosi, ed avevano tale vigore e rinomanza da combattere e vincere a Parigi i dottori del Vico degli Strami, e i maestri dell'Università. Bonaventura fu tosto trai primi Maestri del suo Ordine, e professò a Parigi con tanta celebrità, che dopo un anno del suo dottorato fu già Generale de' Frati Francescani, e poi nel 1273 Vescovo d'Albano e Cardinale di Santa Chiesa. Intervenuto al secondo Concilio di Lione, per invito speciale del Papa, vi morì a' 15 luglio del 1274; e dopo otto anni veniva posto nel numero de' Santi da papa Sisto IV, ricevendo poi da Sisto V il titolo di *Doctor Seraphicus,* per ragione della sua special maniera di teologizzare e filosofare ne' molti volumi che lasciava pieni di altissima teologia, e di molta e profonda filosofia. È notissimo il libro del nostro Dottore intitolato *de reductione artium ad Theologiam;* stupenda partizione enciclopedica di tutto lo scibile compreso nella filosofia che si riduce alla teologia per le universali relazioni dell'essere, del conoscere, dell'operare, onde è fatta la *fisica,* che è la scienza dell'essere, la *logica* che è la scienza del conoscere, e la *morale,* che è la scienza dell'operare; partizione e dottrina del platonismo antico e cristiano, e da S. Agostino esposta nel suo mirabile libro della Città di Dio, ove è detto che Dio sia *fattore delle cose create, lume delle cose da conoscere, e lume delle cose da operare;* e che da lui sia a noi il *principio della natura,* la *verità della dottrina,* e la *felicità della*

vita [1]. " E poichè il sapere o naturale o soprannaturale è luce che viene dal Padre de' lumi, la luce del pensiero filosofico s' irradia nella scienza per tre ragioni, che si fanno filosofia del pensiero (logica), onde la grammatica, la logica, la retorica; filosofia della natura, onde la fisica propriamente detta, la matematica, la metafisica; e finalmente filosofia del ben vivere; onde la industria, l'economia e la politica [2]. Il che è posto dall'essere la creatura effetto della Trinità creante sotto triplice genere di causalità; cioè *efficiente*, per la quale si ha nella creatura unità, modo, e misura; *esemplare*, per la quale è nella creatura la verità, la specie e il numero; e *finale*, per cui è nella creatura, la bontà, l'ordine e il peso: le quali sono cose in ogni creatura sia corporea, sia spirituale, ovvero composta dell'una e dell'altra natura; stante chè ogni creatura è costituita in essere dalla causa efficiente, e conformata secondo l'esemplare, ed è ordinata giusta la finale, di guisa che per questo è una, vera, buona, bella, ordinata, misurata, discreta e ponderata [3]. L'Essere Uno e Trino " est universalis omnium causa efficiens, exemplans et terminans; sicut caussa essendi, ratio intelligendi, ordo vivendi: " essere purissimo e assoluto e semplicissimo e massimo, perfettissimo e immenso, " totum intra omnia, et totum extra omnia, ac per hoc est sphera intelligibilis, cujus centrum est ubique et circumferentiam nusquam [4].... intra omnia non inclusum, extra omnia non exclusum, supra

1 L. VIII. c. IX.

2 v. *Principii di Filosofia Prima*, v. I. p. 63-64. Pal. 1863.

3 v. *Breviloquium Theolog.* P. II, c. 1.

4 Questa frase della sfera fu ripetuta in senso panteistico da Giordano Bruno, v. *De l'infinito Universo e Mondi*, ed. Wagner p. 24.

omnia non elatum, extra omnia non prostratum [1] ": è anzi, come sommamente Uno e omnimodo, tutto in tutte le cose, quantunque tutte le cose siano molti ed esso non sia che Uno; e ciò " quia per simplicissimam unitatem, serenissimam veritatem, sincerissimam bonitatem est in eo omnis virtuositas, omnis exemplaritas, et omnis communicabilitas; ac per hoc ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia [2]. " Quanto poi alla cognizione distinta in esteriore e interiore, inferiore e superiore, cioè sensitiva e intellettiva, razionale e rivelata, il santo Dottore insegna nell'Itinerario della mente in Dio, che poichè la verità è quel che non può altrimenti essere, nè è fatta da noi, la mente nostra vede le cose vere pel lume di essa verità, che è la luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo; onde è che il nostro intelletto è congiunto alla stessa eterna Verità, stante non altrimente che per essa, che lo ammaestra, è capace di comprendere con certezza la verità [3].

Se non che, la teorica delle Idee più che in altra opera va esposta dal S. Dottore nelle *Dilucidationes super quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi,* opera im-

1 Queste frasi nelle quali già si sente il ritmo poetico appartengono a un poemetto metafisico di Hildeberto di Lavardin, vescovo di Mans e indi arcivescovo di Tours, nel quale si legge: Intra cuncta, nec inclusus — Extra cuncta, nec exclusus — Super cuncta, nec elatus — subter cuncta, nec substratus etc. v. Hauréau, *De la Philosoph. Scolast.* t. I. p. 218 Paris 1850.

2 v. *Itinerarium mentis in Deum*, c. 5.

3 « Omnis igitur, ut dicit Augustinus in libro de vera Religione, verae rationantis lumen accenditur ab illa veritate, et ad ipsam nititur pervenire. Ex quo manifeste apparet, quod conjunctus sit intellectus noster ipsi eternae veritati : dum non nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere » *Itiner.* c. 3.

mensa, che comprende, a modo della Somma di S. Tommaso, tutte le quistioni teologiche e filosofiche che allora si muovevano nell'insegnamento delle scuole. Ed io, o cari giovani, qui ripeto tali quali sono poste le questioni, e date le risoluzioni sul proposito dall'illustre maestro de' Francescani: nessun linguaggio potrebbe più nettamente raccogliere la dottrina del S. Dottore su questo proposito delle Idee archetipe; questione che oggi non è solamente di erudizione filosofica, ma di molta importanza per le conseguenze che ne scendono quanto alla teorica che ha preso la moda della trasformazione delle specie. La permanenza o la negazione de' tipi specifici si riferisce alla questione antica e moderna delle Idee [1]; e benchè nel Darwin non ci fu affatto intenzione di negare la Intelligenza creatrice e ordinatrice [2], in molti, anzi ne' più de' suoi seguaci, la trasformazione della specie viene dalla trasformazione della materia, sola forza creatrice, siccome chiaramente va insegnando

1 Nel concetto platonico gl'individui esistono nelle Idee « non già le idee negl'individui, i quali non possono esistere senza la forza e il beneficio delle cause. E cosa mai sarebbe cadaun uomo singolarmente, essendo le cose in un perpetuo giro trasportate, se non esistesse costantemente la forma dell'uomo? » v. DARDI BEMBO nell'*argomento al Parmenide* di Platone. *Opp. di Plat. v.* 1, p. 393 Ven. 1742. Quest'argomento è trattato assai largamente dal Michaud nel dotto suo libro *Guillaulme de Champeaux et les écoles de Paris au XII siecle*, L. I. ch. VI. (Paris 1867); nel qual libro riscontra l'antica dottrina di Guglielmo di Champeaux, cioè « la finitè *formelle* des genres et des espèces et leur rèductibilitè *matérielle* (p. 178) » con le dottrine recentissime sul proposito della immutabilità de' tipi o della trasformazione delle specie.

2 v. FLAMMARION, *Dieu dans la Nature*, L. II, p. 191. Paris 1872. MARTIN, Op. cit. *Essai* III. MARGERIE. *Teodicea*, cap. XII.

il moderno materialismo del Moleshott e del Buchner. È la questione somma tra la Ragione suprema del mondo e il caso cieco combinatore di atomi; tra la scienza e la negazione della stessa scienza, se è vero, siccome sempre si è tenuto, che non i fatti danno la scienza, ma i principî; non il particolare, ma l'Universale [1]. La dottrina adunque di S. Bonaventura come si raccoglie dalla Distinzione XXXV, sul L. I. delle sentenze, art. I, e proprio dalla prima alla sesta Questione, è la seguente:

Alla questione *An ponere sit ideas in Deo*, e alla negativa che non fa uopo a Dio delle idee, perocchè conosce non secondo ragione d'idea, ma secondo ragione di causa, quando altri sostengono in opposto che Dio conosce per idee, ed ha in se le ragioni e le similitudini delle cose che conosce, nelle quali non solamente conosce Iddio, ma anche chi guarda in lui; e queste appunto ragioni sono dette da S. Agostino *idee e cause primordiali;* il Santo Dottore risponde di questo modo: " ad intelligentiam autem objectorum, intelligendum, quod idea dicitur similitudo rei cognitae. Similitudo autem dupliciter dicitur. Uno modo secundum convenientiam duorum in tertio, et haec est similitudo secundum univocationem. Alio modo est similitudo secundum quod unum est similitudo alterius, et haec similitudo non concernit convenientiam in aliquo communi, quia similitudo seipsa est similis, non tertio : et hoc modo dicitur creatura similitudo Dei, vel e converso, Deus similitudo creaturae. Hoc modo sumendo similitudinem, similitudo est ratio cognoscendi, et haec dicitur *idea.* Sed aliter est

1 v. sul proposito JANET, *Le Matérialisme contemporaine* — E. CARO *Le Matérialisme et la science*, ch. IX. Paris 1868.

in nobis, aliter in Deo. In nobis quidem ratio cognoscendi, est similitudo: cognitum, est veritas. Nam in nobis est similitudo accepta et impressa ab extrinseco, propter hoc quod intellectus noster respectu cogniti, est possibilis, et non actus purus: ideo fit in actu per aliquid cogniti, quod est similitudo ejus. In Deo autem est e converso, quia ratio cognoscendi est ipsa veritas, et cognitum est similitudo veritatis, scilicet ipsa creatura. Et quia ratio cognoscendi consistit in ipsa veritate prima, ideo ratio cognoscendi in Deo est summe expressiva. Et quoniam omne id, quod summe exprimit, perfectissime assimilat cognitum assimilatione competenti cognitioni; ideo patet quod ipsa veritas ex hoc quod facit cognoscere, est similitudo expressiva et idea. E contrario est in nobis quia eo ipso quod est similitudo, facit cognoscere. "[1] Pertanto, e le idee sono in Dio, e sono *similitudini*, ma non similitudini di partecipazione, bensì di espressione, *quia causatur ab intentione veritatis, quae est ipsa expressio:* e se si voglia pur dire similitudine di imitazione, questa pure *est modica* " quia in modico potest finitum imitari infinitum; unde semper major est dissimilitudo, quam similitudo. " Ma sarebbe una, ovvero saranno molte le Idee in Dio? A questa antica questione che è la II: *An unam, vel plures ideas ponere sit in Deo?* il santo Dottore risponde col tenersi logicamente alla dottrina, cioè: " Idea in Deo dicit similitudinem, quae est ratio cognoscendi: illa autem secundum rem est ipsa divina veritas, sicut supra monstratum est; et quia illa est una, patet quod per eam omnes ideae unum sunt; et hoc dicit August. expresse, *(De Trinit. 6);* quia in illa arte omnia sunt unum. " Onde, in se stesse tutte le idee in Dio sono uno, e non

molti, poichè l'idea in se stessa non è altro che la verità divina, e però, benchè si dica : Dio conosce tutte le cose distintamente; questa distinzione è falsa se si mette nella cognizione " per comparationem ad cognoscentem; " ma è vera se si pone per " comparationem ad cognitum ".

Se non chè, dalla ragione metafisica passa alla logica, e si propone l'altra questione, che è : *An ideae plures sint secundum rationem?* alla quale risponde così: " Dicendum quod sicut patet ex praedictis Distint. 30, quamvis in Deo nullus sit respectus ad creaturam a parte Dei, tamen contingit ipsàm essentiam significari in respectu ad creaturam per multa nomina, nec tamen hoc nomen, sive vocabulum (idea) est unum. Intelligendum igitur est, quod hoc nomen, idea, significet divinum essentiam in comparatione, sive in respectu ad creaturam. Idea enim est similitudo rei cognitae : quae quamvis in Deo sit quid absolutum, tamen secundum modum intelligendi dicit respectum medium inter cognoscens et cognitum,.quamvis ille respectus secundum rem plus se teneat ex parte cognoscentis, quia est ipse Deus : tamen ratione intelligendi sive dicendi, similitudo plus se tenet ex parte cogniti; et quoniam cognoscens est unum, et cognita sunt multa, ideo omnes ideae in Deo sunt unum secundum rem, sed tamen plures secundum rationem intelligendi sive dicendi. Unde concedendae sunt omnes rationes in Deo esse unum quid; sed non unam ideam sive rationem, sed plures. "

Così risoluta la questione dell'unità metafisica o della pluralità logica, vien su la questione IV che è della natura specifica o individua delle Idee, cioè : *An ideae plurificentur in Deo secundum plurificationem ideatorum*

in specie tantum, vel etiam in individuis? e così risponde: " Dicendum, quod idea in Deo secundum re est divina veritas, secundum rationem intelligendi est similitudo cogniti: haec autem similitudo est ratio espressiva cognoscendi, non tantum universale sed etiam singulare; quamvis ipsa non sit universalis nec singularis, sicut nec Deus: et ideo non tantum est similitudo universalis ut universale est; sed est singularis, ut singulare: et ideo quia similitudo est utrarumque, non solum multiplicatur secundum multitudinem universalium, sed et singularium. Et hoc est quod dicit Aug. ad Nebridium: Dico quantum ad hominem faciendum pertinet, hominis tantum esse rationem; quantum vero ad ordinem temporis varias hominum rationes in illa sinceritate vivere."

Ma non va trascurata la questione sulla infinità o finità quanto a numero delle Idee esistenti in Dio, cioè *An ideae finitae, vel infinitae numero in Deo sint?* e risponde alla stessa in questo modo: " Resp. Dicendum quod sicut dicitur in *Ps.* 146, Divinae Sapientiae non est numerus ac propter hoc nec rationum, per quas divina sapientia cognoscit; et quoniam non habent numerum, non sunt numerabilis, ideo non sunt in numero finito. Et concedendae sunt rationes et auctoritates ad hoc inductae."

E dopo questo segue la questione VI la quale riguarda la gerarchia Ideale e la relazione loro alle cose, cioè *An ideae ordinem habeant?* alla quale è risposto: " Dicendum (sicut tactum est in apponendo) non est ordo in ideis sive rationibus cognoscendi ad invicem, nec, secundum originem, nec secundum rationem. Habent quippe ordinem ideae ad ideata; sed ad invicem non: quoniam una non est prior altera, nec posterior: nec est una ab

alia; nec nobilior est, et ideo non ponitur ibi ordo. Et ratio hujus est: quia ideae dicunt respectum ad res cognitas de ratione sui nominis: et quia illae sunt plures, ideo ideae ex primo respectu nominis plures sunt: sed ordo dicit novum respectum et novam habitudinem, cum una idea comparatur ad aliam, et quonam illo respectu circumscripto quo est ad ideata, in Deo ideae simpliciter sunt unum, nec habent ordinem ad invicem: ideo non est concedendum, quod ideae habeant pluralitatem cum ordine ad invicem. " Su qual proposito il sommo Alighieri cantava nel c. I del Paradiso:

Le cose tutte quante
Hann'ordine tra loro, e questo è forma
Che l'universo a Dio fa simigliante.

Ma date queste risoluzioni, conseguentemente alla dottrina esposta, il S. Dottore risponde all'altra questione I della distint. XXXVI, artic. I cioè *An res ab eterno in Deo fuerint?* di questa guisa: " Resp. Dicendum, quod aliquid dicitur esse in aliquo tripliciter: vel secundum actualem existentiam; vel secundum similitudinis presentiam, vel secundum causativam potentiam. Primo modo sunt res in universo. Secundo modo in cognitiva substantia. Tertio modo in sua causa. His duobus modis ultimis res sunt in Deo, quia est cognoscens res antequam fiant, et potens producere. Unde quia ab aeterno cognoscit, et potentia qua produxit ex tempore in Deo fuit ab aeterno, ideo dicuntur res fuisse in Deo ab aeterno. "

Onde, come a conclusione delle risoluzioni proposte, alla questione I *An omnia sint vita in Deo?* dell'art. II, va per conseguenza anche risposto: " Quia vero sunt

in Deo, ut in exemplari exprimente, sic sunt in ipso vita, et quia non solum in illo exemplari exprimuntur entia, sed etenim omnia cognoscibilia, ideo omnia sunt in Deo vita quae in ipso sunt. Et ideo dicit B. Ioann. quod factum est, in Ipso vita erat.... Patet quod in Deo dicuntur vita omnia quae sunt in ipso, tamquam in exemplari. "

Qui intanto si affacciava la dottrina platonica che la verità è nelle Idee, e l'ombra di essa nelle cose, e però alla questione II, art. II: *An res verius esse in Deo habeant, quam in proprio genere?* il S. Dottore risponde: " Risp. dicendum, quod triplex est existentia rerum, scilicet in exemplari aeterno, et in intellectu creato, et in ipso mundo. In exemplari aeterno et in intellectu creato sunt res secundum similitudinem. In ipso mundo secundum entitatem propriam. Quando ergo quaeritur in quo sint verius, hoc dupliciter potest quaeri: aut ita quod fiat comparatio eiusdem rei ad se secundum diversum modum existendi, ut sit sensus; ubi lapis verius habet esse vel cum est in cognoscente, vel in producente, vel cum est in se? et hoc modo concedendum est quod verius est unaquaeque res in proprio genere, quam in Deo; sicut probant rationes ad hoc inductae. Alio modo potest fieri comparatio rei ad suam similitudinem, ut sit sensus questionis: quid habet esse verius et nobilius, utrum ipsa res, vel eius similitudo? et hoc modo simpliciter concedendum quod similitudo rei verius et nobilius esse habet in Deo, quam ipsa res in mundo, ratione eius quod concedendae sunt rationes ad hoc inductae. Adhuc similitudines rerum in intellectu creato verius et nobilius habent esse, quam res in universo; ut dicit August. in Trinit. non ratione ejus quod sunt,

sed ratione ejus in quo : quia sunt nobiliori et spiritualiori modo similitudines in intellectu cognoscente, quam sint ipsae res in mundo contentae : et sic patent rationes ad untramque partem [1]. "

Considerate attentamente queste gravissime questioni, e le risoluzioni che il S. Dottore ne dava, si scorge bene, come le due scuole, la domenicana e la francescana, per S. Tommaso e S. Bonaventura si accordavano nel platonismo cristiano, segnato propriamente da questa stupenda teorica delle Idee, nella quale erano evitati gli eccessi del nominalismo e del realismo di Roscellino e di Guglielmo di Champeaux. Il quale accordio continuato dal domenicano Enrico di Gand, accostandosi alla scuola francescana, e dal francescano Riccardo di Middleton, piegando alla domenicana, colla teorica da tutti e due sostenuta dell'eternità dell'universale in Dio *(esse essentiae)*, contenente non in atto, ma potenzialmente la multiplicità secondo i particolari *(esse existentiae)*, cioè rappresentata *in re;* meglio di tutti fu veduto nel romano Egidio, discepolo di S. Tommaso, benchè agostiniano, pel quale le Idee hanno la ragione stessa della verità, cioè sono assolutamente in Dio, realmente nelle cose, e logicamente nell'intelletto umano [2]. Veramente la scolastica Italiana per S. Agostino, a cui strettamente si teneva, si riduceva spesso a Platone; e le tradizioni platoniche, non mai perdute in Italia, più che i Greci di Costantinopoli accorsi a Firenze all'occasione del Concilio per la riunione delle

1 *Op. cit.* Lib. 1. da p. 341 a p. 343 *retro* ed. cit.

2 v. Hauréau, *De la Philosoph. Scolastique*, t. II, ch. XXIV, p. 263 e segg. Paris 1850. — Rousselot, *Études sur la Philosoph. dans le moyen age*, deux. part. p. 308 e segg. Paris 1841.

due Chiese, covarono quella che fu scuola platonica fiorentina del secolo XV, maestro il gran Marsilio Ficino, e protettore il vecchio Cosimo de' Medici. Dottrina fondamentale di Marsilio fu che sopra il senso è l'intelletto, sopra il sensibile l'intelligibile, sopra le nostre menti sono l'altre menti, e sopra le forme corporali sono le forme incorporali[1]: e rispetto alle cose, che il mondo è stato fatto, siccome insegnò Platone, " da la potenza di Iddio per cagione della sua bontà, secondo l'esemplare della divina sapienza." Onde, ripete il Ficino la dottrina platonica sul proposito, cioè, che " si come in uno Architettore sono gli esemplari così di tutto l'edificio, come de le sue parti, similmente in una divina intelligenza che è sopra al mondo, vuole che siano gli esemplari di tutto questo mondo et de le sue parti, e quella chiama intelligibile e eterno, e questo temporale e sensibile. Gli esemplari di questo che in quello sono le chiama Idee, e le simiglianze di quello che in questo si trovano le domanda imagini e ombra." Che se si oppose a Platone di aver poste le Idee e le ragioni universali delle cose separate dalla Intelligenza divina e dalle cose, Marsilio reca al suo *amico unico* Giovanni Cavalcanti le testimonianze in contrario cavate dal Timeo, per le quali conchiude a difesa e dichiarazione della vera sentenza di Platone, che " le Idee di tutte le cose sono in uno esemplare eterno che è di tutte le cose intelligibili il più degno e perfetto, e talmente in ogni parte perfetto che nissuna cosa intelligibile si ritrova che in lui non sia; e questo altro che il grande Iddio esser non puote. Ma che cosa

1 v. *Tomo primo delle divine Lettere del gran* MARSILIO FICINO etc. p. 124. Vineg. 1546.

più chiara si può dire che questa? Avendo Platone detto che Iddio aveva fatto tutte le cose sensibili a similianza delle intelligibili, soggiunse che egli fece ciascuna cosa simile a se; quasi volendo dire che Iddio e l'esemplare sia una medesima cosa. E perchè quante spetie di cose create sono in questo mondo, tante Idee almeno in Dio si ritrovano, cioè ragioni intelligibili per le quali tutte le cose si creano, e le spetie create per essere nella materia non vivono per se stesse, o se pur vivono appena vivono, ma l'Idee, perciocchè sono in Dio, quale per se stesso vive, ancora elleno vivono; perciò Platone nel medesimo libro disse: Quante et quali Idee la mente divina risguarda nel vero vivente, cioè in Dio, tanti e tali spetie seco stessa pensa in questo mondo formare. Queste cose, Giovanni mio, pensò e tenne Platone sì come tu puoi intendere, questo ancora pensarono gli antecessori e li successori suoi. Credi a Marsilio, perocchè chi altrimenti pensa, non conosce, nè crede la verità [1]. "

E questo passo del Ficino sarebbe suggello alla intelligenza e alla tradizione della teorica delle Idee nella filosofia italiana, se non ci piacesse pur recare un luogo del Tasso, in cui prima che si guastasse in Giordano Bruno, comincia un poco ad alterarsi la tradizione platonica, come nel passo seguente: " Iddio, che sommamente e infinitamente è buono, ab eterno intese la sua bontà, e dalla sua essenza e dalla intelligenza, che dall'essenza non è distinta, derivò pure ab eterno, quasi da doppio fonte, l'amore di se stesso, e la sua perfetta conoscenza. E perciocchè Iddio conoscitore e amatore

1 v. *Op. cit.* t. 1 Lett. *Che le Idee (secondo Platone) siano ne la mente divina* p. 37 e segg.

della sua bontà era in guisa perfetto, che di niuna cosa poteva essere o manchevole o bisognoso, non era necessario o convenevole, ch'egli ab eterno l'altre cose producesse; nondimeno, perchè ove è somma bontà non può essere alcuna invidia, non era ragionevole che egli invidiasse l'essere alle cose, le quali egli poteva produrre. Oltrediciò il bene è di natura fecondo e gravido del desiderio di parteciparsi altrui. Non doveva dunque starsene sterile, e senza producimento di cose esteriori. L'amore ancora, che Iddio portava a se medesimo, richiedeva ch'egli procurasse di spiegare la sua interna bontà in alcuna esteriore bellezza, la quale fosse vagheggiata da tutte le cose: era dunque convenevole che Iddio con volontario movimento di amore si muovesse a creare il mondo. Ma prima ch'egli il mondo creasse, creò l'imagini intelligibili di tutte le cose così intellettuali, come sensibili, delle quali il mondo dovea esser composto, in quella guisa che l'architetto prima che formi il palazzo, figura nella sua mente il disegno della macchina ch'egli intende di fare..... Questo fu il primo producimento, che fece Iddio distinto dalla natura ed essenza sua, e non fu fatto in tempo, perciochè il tempo non era ancora creato, ma in eternità, la quale non ha nè prima nè poi, nè parte di successione, ma è tutta unita, tutta raccolta in se stessa quasi tranquillissimo stagno, che non abbia nè flusso, nè discorrimento, nè accrescimento o diminuzione d'acque; ove il tempo, che poichè a quella somiglianza fu fatto, quasi rapido torrente discorre, e consumando egli medesimo le sue prime parti, ne rifà di nuovo, e per continua successione si fa perpetuo. Dopo il primo parto, il quale sebbene fu d'immagini quasi infinite, fu nondimeno un solo, produsse Iddio le nature

intellettuali, e nel terzo producendo le corporee, le corporee alle intellettuali congiunse [1]. Questa creazione o producimento delle idee o imagini intelligibili, se era intesa come generazione, cioè nel senso che Iddio *ad intra* genera il vero, *ad extra* il fa, sì che impropriamente è detta creazione; è pienamente conforme alla tradizione platonica esposta dal Ficino, e già insegnata come dottrina della filosofia cristiana da S. Tommaso e da S. Bonaventura, dopo che l'aveva comentata S. Agostino. Ma se queste imagini intelligibili che appariscono prima delle cose, vuole il Tasso essere forme create, benchè precedenti il tempo, in questo secondo avviso la tradizione platonica è già alterata; e le Idee *create* non possono più essere in Dio, e divine, immutabili ed eterne; benchè avrà potuto intendere il Tasso quest'Idee create nel senso di *Idee seconde, o ministre,* per le quali nel concetto platonico l'Uno sarebbe Uno e molti, tutto e parti, infinito e similitudine di tutte le cose finite [2].

Giova a noi il riscontro perfetto tra la teorica della Scolastica Italiana sul proposito, e la dottrina del maestro dell'Accademia platonica di Firenze: e chi non vorrà confessare la perennità delle tradizioni filosofiche nel pensiero italiano bisogna o negare la storia, o rifiutare riscontri e giudizii che nascono da fatti e da dottrine imparentati dallo stesso pensiero.

1 v. *Il Messaggiero* nelle *Prose Filosofiche*, p. 224-225. Firenze 1847.

2 vedi le cinque *affezioni* delle *seconde Idee* in relazione alle cinque *affezioni* della *prima Idea* nell'argomento e nelle note di Dardi Bembo al *Parmenide* di Platone dallo stesso volgarizzato. *Op. di Platone*, vol. 1, p. 385-416 e segg. Ven. 1742.

DELLE ESSENZE ETERNE

E DEL REALE NELL'IDEALE

LETTERA AL PROF. GIUSEPPE ALLIEVO

A MILANO

Preg. Signore ed Amico,

È un pezzo ch'Ella volle darsi il tedio di un articolo espositivo-critico su' miei *Principj di Filosofia prima*, pubblicato parte nella *Rivista Contemporanea* di Torino, poi tutto per intero in questa *Gioventù* [1], a pag. 196 e segg. della disp. di febbraio ultimo [2]; e già sin d'allora io mi proponevo di ringraziarla pubblicamente, e non lasciare intanto non osservato un qualche equivoco che mi pare nel suo scritto, rispetto a quello che c'è nel mio libro intorno alle essenze e alle convenienze ideologiche tra il reale e l'ideale, come va inteso nel mio sistema. Ma tante faccende, e poi il credere che di presenza costà a Milano, ovvero a Firenze in quella occasione delle Feste Dantesche, si fosse potuta da noi discorrere la cosa, mi trattennero dal metter mano a questo che ora faccio, non essendosi potuta dare la desiderata

1 Questa lettera fu pubblicata la prima volta nella *Gioventù* di Firenze, an. VIII, disp. luglio-agosto 1865.

2 Ora si legge nel vol. *Saggi Filosofici di Giuseppe Allievo*, Mil. 1866.

conversazione. Ella adunque dopo la bella e maestrevole esposizione de' due volumi de' *Principj di filosofia prima*, ferma il discorso, e con ragione, sul *massimo problema cosmologico* che toccherebbe l'*intimo punto di contatto, ossia il rapporto di essenza tra il mondo e Dio*, e trova che nel mio libro questo problema va risoluto " nel senso della scolastica, che concepiva Iddio siccome " il contenente universale di tutte le essenze delle cose; " dottrina sostenuta segnatamente da S. Tommaso e da " S. Anselmo, trasformata più tardi nella visione ideale " di Malebranche, e rinnovata a' dì nostri da Gioberti " e da Rosmini, ma le cui origini risalgono fino alla " dialettica platonica, per cui il Logos o pensiero divino " era il contenente od il risedio di tutti i tipi ed esem- " plari delle cose. " Posta questa avvertenza, va citata principalmente la mia sentenza che " il mondo nel reale " è fuori di Dio, nel suo ideale è in Dio, come la copia " nell'originale, " e poi gli altri passi dell'opera, nei quali va sostenuta la istessa dottrina, fra cui questo che " sic- " come l'assoluto è il sostegno del relativo, così nell'as- " soluto ideale è la ragione del relativo ideale, sicchè " noi vediamo le cose in Dio ovvero nelle loro idee, in " quanto esse rappresentano il pensiero divino, e cono- " scendole abbiamo cognizione dell'ideale divino che dà " loro con l'esistenza la intelligibilità. " A questa teorica ella dice non saper fare buon viso, perocchè la trova " impigliata in difficoltà inestrigabili e qualche volta ri- " schiosa, da cui non si può campare senza incorrere in " una vana tautologia. " E segue ella a dire sul proposito : " Questa teorica ha due parti, di cui l'una è na- " tural conseguenza dell'altra : si stabilisce anzi tutto, " che Dio contiene identificate nell'unità semplicissima

“ del suo essere tutte e singole le essenze delle cose, “ ossia che è l'essenza universale di tutti i finiti, è *emi-* “ *nenter* tutti gli esseri, tanto che l'essenza del mondo “ ossia il mondo ideale è Dio stesso: da questo primo “ pronunziato ne consegue quest' altro, che dunque il “ mondo va studiato e conosciuto in Dio come in sua “ ragione ed esemplare tipico. ” Dalle quali premesse si vede uscire da lei la conseguenza che il mondo sia “ contenuto in Dio per guisa da formare con esso una “ pura e semplicissima unità e smarrire così la propria “ natura; ” e che “ questa teorica rinserrando ogni co- “ gnizione nel solo mondo ideale, e dalle sole idee de- “ rivando ogni luce conoscitiva, viene con ciò a negare “ ogni certa e diretta notizia degli esseri reali, aprendo “ il varco ad un pretto idealismo, in cui non si cono- “ scono più le cose, ma le idee; non più si apprende “ la realtà finita quale sussiste in sè, ma la possibilità “ ideale, necessaria, eterna. ” Sarebbero queste, o illustre Signore, conseguenze gravissime, ed io sarei pronto a rifiutare il mio libro, ove ne scorgessi davvero i principj; pronto a confessare che sarebbe il mio l'idealismo assoluto, che ho inteso per contrario combattere. La gentilezza di lei conchiude poi la critica alla detta teorica: “ Tali sono le difficoltà in cui si smarrisce la “ dottrina metafisica della visione ideale che concepisce “ Iddio come l'essenza tipica ed universale del mondo; “ difficoltà che a me paiono insolubili e gravi oltremodo, “ ma che non appariscono forse tali al chiaro ingegno “ del nostro autore, che rivolgerà, crediamo, sopra di “ esse le sue severe meditazioni. ” Ed è pertanto in forza di questo invito ch'io vengo per questa lettera a render più chiaro forse il pensiero del mio libro, o

ad avvisarla dell' equivoco che lei si mise innanzi rispetto alla voce *essenza,* che è di frequente uso nella teorica' in parola. Ella nota che la risoluzione del problema cosmologico è nel mio libro nel senso stesso di S. Tommaso e di S. Anselmo; e io aggiungo di Dante e del Vico. Ora, non fa uopo ricordare a lei, che è maestro in queste cose, come per S. Tommaso la divina Essenza sia *similitudo et ratio omnium intelligibilium,* ovvero *propria ratio singulorum, propria ratio diversorum* (Contra Gentil. lib. I, c. IV), così come già innanzi S. Agostino aveva detto del Verbo divino, *est ars quaedam Omnipotentiœ atque Sapientiae Dei, plena omnium rationum viventium, incommutabilium, et omnes unum in ea sicut ipsa unum de uno cum quo unum* (De Trinit. lib. VI, c. II). Nella Somma teologica c'è tutta una questione, che è la XV, ed Ella il sa bene, sulle idee, o ragioni o essenze immutabili delle cose; e queste idee o essenze che sono nella mente divina, moltiplici, eterne, non formate, ma forme delle cose, onde ogni creatura per la propria specie partecipa la similitudine della divina essenza, non confondono intanto il mondo, di cui sono ragioni, forme, essenze immutabili, con Dio; sì da portare una tautologia, dicendo che idealmente il mondo è in Dio: stantechè, " idea non nominat divinam essentiam, " in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo, " vel ratio hujus vel illius rei. Unde secundum quod " sunt plures rationes intellectae ex una essentia, se" cundum hoc dicuntur plures ideae " *(Ad prim.).* E l'idea secondo che " exemplar est, secundum hoc se " habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod " tempus " *(art. III);* giusta il detto di S. Agostino: " cum ipsae (ideae) neque oriantur, neque intereant, se-

“ cundum eas tamen formari dicitur quod oriri et in-“ teriri potest, et omne quod oritur et interit ” (Lib. 83, Q. 9, 46). Questa dottrina delle idee è collegata coll' altra *de vita Dei*, a lei egregio Signore, ben nota, per la quale “ quicquid est in Deo ut intel-“ lectum, est ipsum vivere, vel vita ejus. Unde cum omnia “ quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, se-“ quitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina. ” Dottrina che il S. Dottore a scanso d'equivoco volle più largamente ripetere, soggiungendo : “ Ad primum ergo “ dicendum, quod creaturae in Deo esse dicuntur du-“ pliciter. Uno modo in quantum continentur et conser-“ vantur virtute divina, sicut dicimus ea esse in nobis “ quae sunt in nostra potestate; et sic creaturae dicun-“ tur esse in Deo, etiam prout sunt in propriis naturis; “ et hoc modo intelligendum est verbum Apostoli di-“ centis : *In ipso vivimus, movemur, et sumus;* quia etiam “ nostrum vivere, et nostrum esse, et nostrum moveri “ causantur a Deo. Alio modo dicuntur res esse in Deo “ per proprias rationes, quae non sunt aliud in Deo ab “ essentia divina. Unde res prout sic in Deo sunt, sunt “ essentia divina. Et quia essentia divina est vita, non “ autem motus, inde est quod res hoc modo loquendi in “ Deo non sunt motus, sed vita. Ad secundum dicendum “ quod exemplata oportet conformari exemplari secundum “ rationem formae, non autem secundum modum essendi. “ Nam alterius modi esse habet forma domus : in mente “ artificis habet esse immateriale et intelligibile; in domo “ autem, quae est extra animam, habet esse materiale “ et sensibile. Unde et rationes rerum quae in se ipsis “ non vivunt, in mente divina sunt vita, quia in mente “ divina habent esse divinum ” (P. I, Q. XVIII, arti-

colo XVIII). Onde, se " oportet dicere quod in divina " sapientia sint rationes omnium rerum, idest formas " exemplaris in mente divina existentis... sic igitur ipse " Deus est primum exemplar omnium, " pare che non male mi apposi a dire che il *mondo nel suo ideale è in Dio, come la copia nell'originale, stante chè il mondo nel reale è fuori di Dio,* e in esso reale non c'è che *la manifestazione del mondo ideale;* che, *le idee esistono nel mondo,* e *sono le ragioni o le essenze delle cose universe, ma non vanno immedesimate con le cose,* in quanto che *l'idea contiene virtualmente il mondo; ma il mondo non sarà mai l'idea stessa che si rappresenta a sè stessa in realtà finita e contingente, giusta i placiti del panteismo.* Nè feci che ripetere la dottrina di S. Tommaso, ove dissi che l'esemplare così preso *essendo in Dio è Dio stesso e non altra cosa.* Dante nel Convito aveva eziandio insegnato, siccome Boezio, che tutte cose sono prodotte dal superno esemplo, e Dio che è *bellissimo,* è di *bello mondo nella mente portante* (III Tratt.); anzi " nullo sensibile in tutto il mondo è più degno di farsi " esemplo di Dio, che 'l sole, lo quale di sensibile luce " sè prima, e poi tutte le corpora celestiali e elemen- " tari allumina; così Iddio, sè prima con luce intellettuale " illumina, e poi le celestiali, e l'altre intelligibili. " E questa è la dottrina stessa di S. Tommaso, che fu prima di S. Agostiuo, e sotto la simbologia popolare già innanzi di Platone; come essa è eziandio di S. Bonaventura, o di non pochi della scuola francescana, ai quali il dottore Serafico aveva lasciato scritto : " Est *(Deus,* " ovvero l'*esse purissimum, absolutum, primarium)* uni- " versalis omnium causa efficiens, exemplar, et termi- " nans, sicut causa essendi, ratio intelligendi et ordo vi-

" vendi. Est igitur omnimodum, non sicut omnium essentia, " sed sicut cunctarum essentiarum superexcellentissima " et universalissima et sufficientissima causa [1]. "

Chi poi non ricorda nell'aureo libretto del Vico sulla antica sapienza degl'Italiani i luoghi ove si ha discorso delle *essenze* e de' *generi,* conformissimi a quanto i più antichi ce ne avevano predicato, senza cadere in tautologia o venire al panteismo e all'idealismo assoluto? " Gli antichi Italiani filosofi, scriveva il Vico, avere opi- " nato le essenze essere eterne ed infinite virtù di tutte " le cose; e quindi il volgo chiamava presso i Latini " *Dei immortali*..... Egli è dunque forza conchiudere es- " sere stato sentimento degli antichi filosofi d'Italia, che " i *generi* siano forme, non già per ampiezza, ma per " perfezione infinite, e perchè infinite, siano nel solo " Iddio; le *specie* poi o cose singolari essere simolacri " conformati a norma di esse forme. " Così, il mio libro, nel quale ella trovò, e ne la ringrazio, non poco amore alla filosofia italiana, non fece per la prima parte che tenersi con la sapienza italiana; dalla quale non credo essersi nè meno scostato nella seconda, cioè rispetto allo studio del mondo, che a lei parrebbe restare di quel modo nella sua idealità, cioè in Dio, e non studiato nella sua propria realtà, ne' suoi distintivi caratteri, e nella sua specifica essenza; appunto per la tanto difficile questione della visione ideale, già famosa ne' libri del Malebranche, e ultimamente del Gioberti. Ma, senza dire che sin dalla lezione della *Dialettica* e dell' altra dei *Principj,* appartenenti tutte e due alla *Logica,* io ebbi a dire sul proposito delle idee: " Il primo momento della

1 Ved. S. Bonavent. *Itinerar. mentis in Deum,* c. 3.

" dialettica è ideale, il secondo reale, il terzo ideale-" reale;" conciossiachè " la dialettica reale ha la sua " ragione nella dialettica ideale, procedendo essa secondo " le idee o i tipi che sono nella mente divina;" bastava all'uopo il passo stesso da lei citato, e preso da' canoni della Lez. III della *Cosmologia,* a pag. 280 del 2° volume. Il quale passo per intero è questo: " La visione " ideale del Malebranche potrebbe esser presa sul nostro " proposito in questo senso, cioè, che noi vediamo le " cose in Dio, ovvero nelle loro idee, in quanto esse " cose rappresentano il pensiero divino, e conoscendole " abbiamo pertanto cognizione dell'ideale divino, che dà " loro con l'esistenza l'intelligibilità per cui già sono in-" tese o affermate." E quindi starebbe la detta visione in questo, che le cose che noi conosciamo rappresentano il pensiero divino, e conoscendole abbiamo noi pertanto cognizione dell'ideale divino, nel tempo stesso che il mondo o le cose reali già sono riguardate nella loro realtà e propria natura. Il che bene si scorge leggendo innanzi nel testo: " L'essere il mondo fatto o creato, " secondo che si è detto nella parte prima della *Onto-" logia*, porta la conclusione che necessariamente esso " sia la rappresentazione del pensiero divino in cui è la " sua ragione di essere e la sua forma ideale; e porta " eziandio ch'esso non sia confuso con la sua forma, per " la ragione che non sarebbe di questo modo fattura e " creazione divina, ma Dio stesso che non si *fa*, ma " necessariamente è, nè ha distinzione di forma e di " materia, di possibile e di reale, d'idea e di fatto " nella sua eterna, immutabile ed assoluta esistenza. Se " si vuole pigliare il mondo nel suo ideale, potrà ben " dirsi, e senza che ci sia pericolo di panteismo, che il

" mondo così preso, stante l'ideale essere eterno ed in-
" finito, sia pur divino, o, come diceva S. Tommaso,
" essere la vita stessa di Dio, secondo si legge in S. Gio-
" vanni: le idee divine contengono virtualmente il mondo,
" che per la creazione realmente le rappresenta dentro
" i limiti dello spazio e la successione del tempo. Ma,
" se il mondo si considera nel reale, allora è fuori di
" Dio, benchè non esista che sempre nella onnipotenza
" divina, e come rappresentazione de' tipi eterni della
" mente di Dio; e ha con sè tutti i difetti del finito,
" della contingenza, della temporaneità; di una realtà
" insomma che è fatta e creata, non è mai lo stesso Dio.
" La dottrina del Malebranche che le cose si vedono in
" Dio, come altravolta si è detto, si può bene interpre-
" tare di questo modo che le cose per noi non sono esi-
" stenti che in quanto ne abbiamo cognizione; e poichè
" ne abbiamo cognizione in quanto sono intelligibili, e
" l'intelligibilità loro obbiettivamente è la stessa della
" idealità che hanno nella mente divina, a ragione si
" può dire che le vediamo in Dio, cioè nel pensiero
" divino che esse rappresentano; tanto da poter dire,
" escludendo sempre la identità sostanziale, che non
" siano se non le idee divine individuate in una realtà
" finita, contingente, passeggera. Nel pensiero di Dio
" l'esemplare è infinito, perchè potenzialmente racchiude
" infinite copie, e questo è il dire che il mondo è in Dio
" *eminenter;* nè mal si sarebbe argomentato il Rosmini,
" se, quando disse che noi abbiamo sempre con noi, pe-
" rocchè ci è innata, l'idea dell'*ente possibile,* avesse fer-
" mato che è nell'intuizione degli esemplari divini che
" noi abbiamo la indefinita possibilità delle cose create,
" tirata dall'atto della loro esistenza, per cui ci sono state

" intelligibili. Invece che *a priori,* quell' idea dell'ente " possibile sarebbe stata *a posteriori;* ma sarebbe stata " innegabile, e avrebbe giovato alla spiegazione di tante " idee, accettandola potersi trovare in noi anche appena " data la prima affermazione di qualche reale. Così il " mondo sarebbe stato per noi nell' essere ideale, ma " prima avremmo trovato l'ideale nel reale; e se pel " processo divino innanzi è l'ideale e poi il reale, nel " processo umano non si può avere l'ideale che nel reale: " chè se il mondo è il pensiero divino esemplato nel " contingente e nel finito, il pensiero divino è eziandio " un mondo infinito ed eterno, col quale gli antichi scam- " biarono la materia che da esso è informata, ponendola " qualche volta con grande contraddizione eterna ed in- " finita, quando necessariamente la copia o la rappre- " sentazione dell'ideale divino non potrà mai essere se " non temporanea e limitata, successiva e molteplice " (v. p. 276-78, v. II). La qual maniera di pigliare la visione ideale, sì che la realtà del mondo non sia perduta nella idealità, è confermata da altri passi della *Noologia*, ove a proposito della origine delle idee io scriveva nel Canone VII della Lez. III: " Il pensiero " non sta senza la forma sensibile; nè nel fatto della " cognizione entra la separazione tra l'intelligibile e il " sensibile: l'esercizio della intelligenza e della facoltà " sensibile è simultaneo. L'ideologia posta dal psicologi- " smo conduce all'idealismo o allo scetticismo; l'ideologia " fatta dall'ontologismo è reale, e rappresenta per ripe- " tizione subbiettiva l'ordine obbiettivo delle cose, se- " condo cui procede, giusta il Vico, l'ordine delle idee " (pag. 470). Nè manca di altri riscontri, come per es. del seguente: " L'ontologista che fa della intuizione dell'As-

" soluto un che separato da ogni altra conoscenza, non
" ci saprà spiegare come dall'Assoluto venga alla cogni-
" zione del relativo; ovvero sarà obbligato a fare del
" relativo un modo dell'Assoluto, secondo il gusto dei
" panteisti; e lo Schelling di fatti ne diede solenne esem-
" pio partito da una tale intuizione " (pag. 475) : e più di tutti dell' altro della formola stessa noologica : *la mente umana coglie simultaneamente nel sensibile l' intelligibile, e veste l'intelligibile del sensibile, passando dall'affermazione intuitiva alla riflessiva, e distinguendo insieme il soggetto conoscente e l'obbietto conosciuto, l'essere assoluto e il relativo* (pag. 478-479).

Se non che potrei daccapo sentirmi all'orecchio : Ma è da passare adunque così facilmente sul fatto delle essenze che sono in Dio, sì che Iddio potrebbe essere l'essenza di tutte le cose, come disse fra noi un tempo Giordano Bruno, e oggi vuole la moda venutaci da Alemagna? Tra l'Uno *minimo* e *massimo*, e *tutto indifferentemente*, del Bruno, e il Dio causa efficiente ed esemplare, *principium essendi*, *ratio intelligendi*, *ordo vivendi*, della nostra filosofia, c'è una fossa, come fra due osti nemiche. Pel Nolano Dio *si fa tutto* : egli è *tutto quello che può essere*, universo e mondi, monade, numero, figura;

Monas tota intima et extima tota
Omnia substentans graditur super omnia (nempe
Sola ipsa in toto, et totum consistit in ipsa);

è ogni cosa, e quel che può essere ogni cosa, potenza di tutte le potenze, atto di tutti gli atti, vita di tutte le vite, anima di tutte le anime, essere di tutto l'essere [1];

1 G. Bruno, *De Immenso et Innumerab.* L. I, C. XIII. — *Del Principio, Causa et Uno*, Dial. III.

pel nostro sistema Dio fa tutto, ma il fatto non è Dio: Dio è l'essere per cui ogni cosa è, ma non ogni cosa è l'essere di Dio; Dio è l'ideale o la causa esemplare di tutte le cose, ma le cose reali, rappresentano sì, non sono mai il loro stesso ideale.

Pertanto, ella Signore pregiatissimo, non vorrà certo, pigliando il contesto de' luoghi diversi e delle diverse lezioni del mio libro, trovare nelle essenze come da me son prese, altro che le *rationes,* le *formae,* i *generi* degli antichi filosofi italiani; e scrivendo a lei che professa con tanto onore del paese filosofia e storia della filosofia, non vorrei ripetere anche per accenni la storia della voce *essenza*, come usata da Platone o da Aristotile, e così dagli scolari dell'uno e dell'altro maestro, dalla scolastica e dalla filosofia moderna, per tanti secoli che si è filosofato. La Scolastica l'ebbe invero sotto vari sensi; ma è stato da Cartesio in qua che si è presa quasi esclusivamente nel senso di cosa reale, e non fuori delle cose, appena fu detto che l'essenza de' corpi stia nella estensione, siccome quella degli spiriti nel pensiero [1]. Giam-

[1] Così in vari luoghi delle *Meditations* e nelle *Reponses aux obiections*, passim; e così il Malebranche nel lib. I della sua *Recherche de la Vérité.* Ma lo Spinoza, ricordevole del senso scolastico, fece distinzione tra l'*essenza* e l'*esistenza*, e parlò di una tal'*essenza formale*, per la quale disse in un certo senso « iis assentimur, qui dicunt essentias rerum aeternas esse. » Ed aggiungeva, con un § apposta col titolo: *Quomodo distinctio inter essentiam et existentiam facile addiscatur:* « Denique si quis philosophus adhuc dubitet, an « essentia ab existentia distinguatur in rebus creatis, non est quod « multum de definitionibus essentiae et existentiae laboret, ut istud « dubium tollatur. Si enim tantum adeat statuarium aliquem aut fa- « brum lignarium, illi ipsi ostendent, quomodo statuam nondum exi- « stentem certo ordine concipiant, et postea eam ipsi existentem prae- « bebunt » (V. *Cogitationes Methaphys.*, c. II, p. 105-6, Opp. vol. I, Lipsiae 1840).

battista Vico fu degli ultimi che avesse voluto continuare per questa voce le antiche tradizioni, tanto conformi alla filosofia italiana, per le quali si dovrebbero intendere per *essenze* delle cose le loro *ragioni* o *guise;* sì che la guisa vera " di ciascheduna cosa è da rivocarsi a Dio : e " per conseguenza *i generi sono non per universalità,*ma " *per perfezione* infiniti; e la Divina Sapienza è il per- " fettissimo *Verbo*, perchè rappresenta tutto; contenendo " dentro di sè gli elementi delle cose tutte, e contenen- " dogli, ne dispone le guise, o siano forme dall'infinito, " e disponendole le conosce; ed in questa cognizione di " Dio è tutta la *ragione,* della quale l'uomo ne ha una " porzione per la sua parte, onde fu detto da' Latini " *Animal partecipe di ragione :* e per questa sua parte " non ha l'*intelligenza*, ma la *cogitazione* del tutto, che " tanto è dire non comprende l'infinito, ma bene il può " andar raccogliendo (Lett. in dif. dell'op. dell'ant. Sap. " degl'Ital.). " Io so pure che pel Vico medesimo qualche volta l'*essenza* non è altra della *sostanza* : ma, così pigliandola, ci avverte che " le sostanze create, anche in " quanto all'essenza sono diverse e distinte dalla sostanza " di Dio, conciossiacchè è falso che l' esistenza delle " create cose è essenza in Dio. " Ma, questo prova l'ambiguità della voce, e come il suo senso non dipende che dal contesto del discorso nel quale è usata. Il Vico fa buona alla scolastica la sentenza *Dio essere sostanza per essenza, le cose create per partecipazione*, nè vi scorge il panteismo di Amaury o di David de Dinant; stante essere stata questa sentenza de' più sani dottori, siccome l'altra che le *essenze* sieno *eterne* ed *immutabili* (Cap. IV, Op. cit.), a cui accenna nell'*idea* che dà di una compiuta metafisica. Che se in Dio si ponesse l'essenza reale delle

cose, avremmo allora bene a ripetere, o illustre Signore ed Amico, le vecchie dottrine del panteismo scolastico, cioè di esso Amaury de Bene, e di David de Dinant, che il Bruno difendeva come *male inteso da alcuni* [1]. Secondo una testimonianza di Martino de Pologne papa Innocenzo condannava la dottrina di Amaury perocchè vi s'insegnava *Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium.... sic omnia esse unum et omnia esse Deum* [2]; nè David de Dinant era men chiaro di Amaury nel dirci francamente, secondo la testimonianza di San Tommaso, *esse omnia per essentiam unum.* La condanna di questi due scolastici fautori delle antiche dottrine alessandrine, non fu intanto perchè avesser detto in Dio essere le essenze delle cose, sentenza comunissima ai più illustri filosofi e dottori di quel tempo, a S. Tommaso e a S. Bonaventura; ma per aver fatto delle essenze ideali la essenza reale delle cose, e così di Dio il contenente materiale di tutte le creature : *error fuit,* ci dice San Tommaso, *quod Deus esset de essentia omnium rerum :* ovvero, giusta Martino de Pologne, perchè Amaury *asserit ideas quae sunt in mente divina creare et creari.* Onde nel senso che in Dio sarebbero le essenze reali di tutte le cose, prese come la reale sostanza di queste, avremmo rinnovato il realismo tanto famoso di Guglielmo de Champeaux, cioè dell'universale *in re* come l'essenza reale di tutti i particolari, risultanti da accidenti estrinseci, non per sostanza che s' avessero in proprio. Ed ella sa come fu sentenza eziandio di Giovanni Scoto Erigina quella che le cose che esistono *par-*

1 Ved. *De la Causa, Principio et Uno,* dial. III.
2 Ved. Hauréau, *De la Philosoph. Scolast.*, T. I, p. 412. Paris, 1850.

ticipant essentiam; ma non portava questa sentenza per es. il senso del luogo di San Tommaso, ove pure è detto che le cose *habent esse per participationem.* In Scoto Erigena la partecipazione è panteistica perchè reale; in S. Tommaso non ugualmente, perocchè è partecipazione ideale, cioè delle loro eterne ragioni che esse rappresentano; della guisa stessa che Platone aveva detto della materia informata dalle idee, per cui il Logos divino si rappresenta nel Cosmos, senza che questo con quello s'immedesimi, ma solamente dandosi tra loro la relazione che nasce tra il rappresentante e il rappresentato, lo specchio e la cosa specchiata, o meglio la causa e l'effetto. Ricordo un passo delle Confessioni di Sant'Agostino, ora stupendamente tradotte in volgare dal Bindi, ove è detto che Dio è tutto in tutte le cose, ma queste intanto non sono Dio, benchè in Dio. " Ma poichè senza " te nulla esisterebbe, dice a Dio S. Agostino, non se" gue forse che in tutto quanto esiste tu sii contenuto? " E poichè anch'io esisto, perchè dunque chiedo che tu " venga in me, mentrechè se in me tu non fossi, io non " sarei?... Ma se tu riempi il cielo e la terra, forse che " ti capiscono essi? ovveramente, dacchè in verità non " ti capiscono, avanza egli alcuna cosa di te poichè gli " hai riempiuti? e dove estendi tu ciò che, dopo riem" piuto il cielo e la terra, avanza di te? Ma forse hai " bisogno d'esser contenuto tu che tutto contieni? dac" chè, non altrimenti che contenendole, tu riempi tutte " le cose [1]. Nè questi vasi che empi di te stesso ti equi-

1 Questa altissima metafisica teologica di S. Agostino fu ripetuta da S. Gregorio nel L. II de' *Morali* : « ipse manet, dice di Dio, intra omnia, ipse extra omnia, ipse super omnia, ipse infra omnia; et superior est per potentiam, et interior per substentationem, exterior

" librano; perchè s'egli si rompono, tu non ti spandi; " e quando su noi ti versi, non cali giù, ma sì tu c'in- " nalzi; nè ti disperdi, ma sì tu ci raccogli. Ma tu che " empi ogni essere, lo empi tu con tutto te stesso? ov- " vero non potendoti tutte le cose contener tutto, con- " tengano una parte di te? e tutte le cose insieme con- " tengono esse la parte medesima? ovvero ogni essere " ha la parte sua propria? e qual più qual meno, se- " condo capacità? Dunque s'ha a dire che in te sia il " più e il meno? oppure che tu sei tutto in ogni parte, " e che non è cosa che tutto ti comprenda?" (Lib. 1. c. 2, 3).

L'equivoco adunque, chiarissimo Signore, è stato, mi pare, nel senso dato alla voce *essenza*, la quale nelle sue parole Ella ora ha preso, a quanto mi sembra, come ideale, ora come reale, sì che a ragione ne verrebbe nella mia teorica quella confusione che sarebbe panteismo e idealismo insieme. Se non che, ove non m'inganni per amore al mio libro, io tengo fermo un solo senso alla detta voce, cioè il senso sempre di ragione ideale, tipo, esemplare eterno delle cose fatte nel

per magnitudinem, interior per subtilitatem; sursum regens, deorsum continens, extra circumdans, interius penetrans; nec alia ex parte superior, alia inferior; aut alia ex parte exterior, atque alia manet interior; sed unus idemque totus, ubique praesidendo sustinens, sustinendo praesidens, circumdando penetrans, penetrando circumdans. Unde superius praesidens, inde inferius substinens, et unde exterius ambiens, inde interius replens. Sine inquietitudine superius regens, sine labore inferius sustinens, interius sine extenuatione penetrans, exterius sine extensione circumdans. Est itaque inferior et superior sine loco; est amplior sine latitudine; est subtilior sine extenuatione. Quo igitur ab eo exitur, qui dum per molem corporis nusquam est, per incircumscriptam substantiam nusquam deest? »

tempo: e sotto questo senso credo vadano scansati gli errori di cui ella potè aver timore, se pure non prese scandalo. E considerato quel che in più luoghi io noti rispetto alla necessità de' sensibili, e al pigliare le idee nelle cose come nella loro rappresentazione reale, sì che a noi non giunge l'ideale che a traverso il reale, non penso che di questo si venga punto a *negare ogni certa e diretta notizia degli esseri reali, aprendo il varco ad un* pretto idealismo, in cui non si conoscono *più le cose, ma le idee, non più si apprende la realtà finita quale sussiste in sè, ma la possibilità ideale, necessaria, eterna* (p. 205). Quand'ella, caro Signore, faceva questa domanda: " Come mai le essenze mondiali, ristrette " quali sono entro a brevi confini potranno inesistere e " compenetrarsi in Dio, se l'assoluto per necessità stessa " di natura rifiuta ogni limite e finitezza? ". riguardava le dette essenze non dal lato ideale, ma reale, nè giusta il senso della scolastica, secondo cui Ella avvertiva si risolve per me il problema cosmologico. Così quando d'altra parte avvisava: " la sentenza — il relativo non " si può intendere senza l'assoluto — cela in sè un " equivoco, che forse non essendo sincerato ha potuto " condurre a quest'altra proposizione — il mondo cono- " scesi in Dio. — L'equivoco sta nell'aver risguardato il " mondo esclusivamente ne' suoi rapporti con Dio e " nulla più, quasi non fosse altresì alcun che di reale " dotato di una individualità e sussistenza sua propria; " Ella pigliava il solo lato ideale, lasciando inavvertite le prime lezioni della mia *Cosmologia* sulla creazione e formazione del mondo, sullo stato cosmogonico, cosmologico e palingenesiaco delle forze create; sul tempo e lo spazio, l'atomo, l'individuo, e la vita nel mondo; sulla sto-

ria della terra o il progresso geologico, e simili, che son cose da non potersi affatto confondere, nè studiare, nell'essenza divina, ma tutte riguardanti un'esistenza non solo reale, ma eziandio materiale dell'universo e del piccolo nostro mondo.

L'ultimo passo finalmente ch'ella cita a confermazione delle mie dottrine è quello della Teleologia, che riferito un po' più in disteso si legge così: " Il mondo reale " è indirizzato a rappresentare il mondo ideale, parte- " cipando così sempre più di Dio pel raccostamento con- " tinuo verso il suo tipo o esemplare, che essendo in " Dio, è Dio stesso e non altra cosa. Iddio è nel mondo " come l'esemplare nell'esemplato, e il mondo è in Dio " come l'esemplato e nell'esemplare, che è principio e " ragione dell'essere che quello ha " (p. 531 del vol. II). Ma questo luogo rafferma sempre più la distinzione dei due mondi ideale e reale; e le attinenze che tocca tra l'esemplare e l'esemplato, e viceversa, si intende bene in che senso debbano essere intese, non avendo fatto uso che del linguaggio di San Tommaso e di S. Bonaventura e de' sommi italiani che hanno seguito questi due sovrani maestri. Leggiamo pertanto: *Deux est exemplar omnium rerum;* e quindi contiene il suo esemplato, appunto come l'originale potenzialmente comprende ogni sua copia: di più, siccome creatore, *oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.... non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit.... Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet* [1]. E tutto questo era già insegnato innanzi da

[1] *Summ. tot Theol.* Vol. I, Q. VIII, art. I.

S. Agostino, pel riguardo creativo, onde il relativo non sta, nè però si può intendere senza l'Assoluto. Il mio libro che ha per teorica fondamentale quella della creazione, non doveva che riferire gli stessi principî dalla *scienza dell'essere* alla *scienza del conoscere;* e credo averlo fatto con logica fedeltà.

Alla visione ideale poi nel senso del Gioberti lascio a difesa il passo dantesco, che Iddio, come fa il sole fra le cose sensibili, *sè prima con luce intellettuale illumina, e poi le celestiali, e le altre intelligibili* (Conv. *Tratt.* III), perocchè *la Divina Bontà in tutte le cose discende, e altrimenti essere non potrebbono.* O come altrove parlando dell'anima: " L'anima umana, la qual'è colla " nobiltà della potenzia ultima, cioè ragione, partecipa " della divina natura, a guisa di sempiterna intelligenza; " perocchè l'anima è tanto in quella sovrana potenzia " nobilitata e dinudata da materia, che la divina luce, " come in angiolo, raggia in quella; e però è l'uomo, " divino animale dai filosofi chiamato.... Onde si puote " omai vedere, che è mente; che è qual fine, preziosis" sima parte dell'anima, che è Deitate " (*Conv.* Tratt. III).

Ma non voglio punto impancarmi a fare ancora il dottore a chi ne sa più di me; e, conchiudendo, vivamente prego lei a voler riferire questa mia lettera al tanto pregio in che ho tenuto il suo articolo critico, e a quella comunità di studî che deve sempre avvicinare gli animi, non dipartirli, ove ci sia amore e scienza, non odio e ignoranza. Con che mi crederà sempre

Palermo, 28 di maggio 1865

tutto suo obbligatissimo
VINCENZO DI GIOVANNI

DELL' ISPIRAZIONE O DELL' ESTRO

AD

UGO ANTONIO AMICO [1]

IPSA MUSA POETAS DIVINO INSTINCTU CONCITAT
PLAT. *Io, vel de fur. poet.*

Non potrei in miglior modo dar risposta alla tua lettera, o Ugo carissimo, che dicendoti alcun che di quanto Platone, il maggiore che dia nome agli antichi in fatto di sapienza filosofica, si pensasse sul proposito dell'inspirazione, o dell'estro. Quell'antico detto de' sapienti italogreci *ab Jove principium*, si trova per entro a tutto il sistema platonico degli enti e delle idee; ed esso principio è riferito dal greco filosofo a tutte le ragioni del conoscere, e dell'operare. Pertanto, dalla MUSA, cioè da Dio, Sommo Poeta, e Primo Citaredo, ripete le inspirazioni del poeta, e per indiretto le interpretazioni del rapsodo [2]; e a me riesce piacevolissimo no-

1 Questa lettera seguita le due altre dell'Arte, e del Bello e del Sublime, che sono nel mio volume ELOGI E SCRITTI VARII, p. 114, 117, Pal. 1856. Fu pubblicata nel periodico l'*Idea*, au. II, p. 240, Pal. 1859.

2 Rhapsodus autem hoc in libro significat recitatorem interpretemque, et cantorem carminum — MARS. FICINI. Arg. in Plat. Io. *Poetae mentem interpretari Rhapsodum apud auditores oportet*. PLAT. Io, *vel de fur. poet.*

tarti il luogo del Jone, nel quale pone in bocca di questo cantore e del vecchio Socrate, la dottrina da lui tenuta in questo fatto dell'estro, o della inspirazione.

E ti avvedrai per certo, se ti viene a mente quel che altra volta sul bello ti ho scritto, come la dottrina platonica ben si accordi alla formola estetica da me tenuta : *il Bello assoluto per mezzo la natura e l'arte è la causa e il tipo delle bellezze relative.* Ma, per non essere infinito a dire, eccoti qui il luogo del dialogo :

" *Soc.* Che così bene di Omero parlassi, non arte alcuna ti dà copia; sì bene, come ora diceva, una divina forza è quella che ti spinge, in quel modo che della pietra avviene, da Euripilo chiamata *magnete,* da altri *eraclio.* La qual non solamente si tragge gli anelli di ferro; ma pur infonde in questi forza, che pôssano, siccome essa pietra fa, altri anelli tirarsi. Onde, sovente lunga catena di ferro e di anelli l'un dall'altro pendono, e tûtti son tratti per quella forza che è della pietra. Di questo modo, la Musa concita per divino eccitamento i poeti, e i poeti eccitati gli altri trasportano nel loro furore. E così s'intesse la catena. Pel che, quanti sono eccellenti poeti epici, non per arte, ma ratti di mente per divino afflato, cantano siffatti famosi poemi; del modo che pur fanno i melici : e come danzano i Coribanti non sani di mente, così nemmeno con sana mente cantano i modulatori egregi nella cantilena; ma, ove entrano nell'armonia e negli ritmi, allora insaniscono ratti, similmente che le baccanti, le quali, senza cervello, mele e latte attingono da fiumi, il che con diritta mente non valgono a fare; ciò che eziandio fa l'animo de' melici, secondo essi narrano. Dicono a noi i poeti, che da fonti scorrenti mele, e dagli orti e colli

delle Muse, libano i carmi che ci danno, come l'ape il mele da' fiori; e simili alle api affermano di volare. Nel che il vero ci dicono per fermo. Conciossiachè lieve, volatile e sacra cosa è il poeta, nè può al canto muovere la lingua, che di Dio non sia invasato, anzi tratto, e fuori di sè uscito, e senza mente. Conciosiachè, nè può alcuno comporre in poetici modi, nè oracoli nunziare, finchè goda a suo agio di equa mente. Di che, non per arte qualsia ci cantano queste cose eccellenti, che tu di Omero riferisci; ma, per divina fortuna può qualcuno acconciamente fare quello, cui la Musa abbialo 'ncitato. Questi è sufficiente ai ditirambi; quegli alle laudi; altri alla cantilena delle danze, altri ai versi, e ai giambi parimente accomoda la voce. Ma al resto di questi modi intanto può essere che sia e imperito e niente disposto. Chè, non per arte alcuna, bensì per impeto divino, possono eglino dire queste cose. Conciosiachè, sapendo di qualsia subbietto di questi egregiamente parlare per una cotal arte, eziandio nelle altre cose tutte dello stesso modo avrebbero a fare. Pel che, traendo a sè Iddio la mente loro, di essi come di ministri e nunzi di oracoli e divini veggenti si serve; sì che noi, ascoltando, comprendiamo non essere eglino che tanto eccellenti cose ci dicano, stando fuori di se; ma, Dio così parlare, e per loro mezzo quelle cose farci venire all'orecchio. Al che chiarissimo argomento ci porge Timnico calcidese, il quale per lo innanzi nessun altro poema avendo fatto così degno che si sapesse, per inspirazione delle Muse dice aver fatto quel cotal inno sovra Apollo, quasi più che tutte le altre canzoni bellissimo, e da tutti cantato. In questo sembra veramente che abbia voluto Iddio dimostrarci, di non tener dubbio che sì su-

blimi poemi sieno opere divine e di Dei, nè umane ovvero di mortali. I Poeti per fermo, nient'altro sono, in quello che li rapisce il furore donde che sia che venga, che sacri interpetri degli Dei: la qual cosa vuole Iddio appunto significare, allorachè a studio ci dà per qualche insufficientissimo poeta una cotal bellissima melodia. E non ti sembra, o Jone, che il vero io mi dica? *Io.* Certamente, per Giove; e tu, o Socrate con siffatto ragionare mi dài proprio nell'animo: e per divina sorte qualsia, che dagli Dei ci venga, pare sì che i sommi poeti facciano interpretare a noi queste cose. *S.* Non è vostro ufficio, o rapsodi, di penetrare entro agli scritti de' poeti? *I.* Sì, veramente. *S.* Dunque, non siete voi forse che interpreti d'interprete? *I.* Questi siamo. *S.* Pon mente a quel che voglia, e di questo rispondimi o Jone, nè occultarmi quello di che ti farò domanda. Allorachè sì bene fai sentirci i carmi, e gli uditori riempi di grande stupore, o narri di Ulisse, che dalla soglia salta improvviso nella sala, e se manifesta apertamente ai Proci, e questi saetta; o di Achille che va addosso ad Ettore, o della miserabile sorte e lamento di Andromaca; e di Ecuba, o di Priamo fai il ritratto; sei tu forse in quello ben arbitro di tua mente? ovvero, fuor di te? e l'animo sospeso a quei preclari fatti si crede esser presente, o in Itaca, o in Troia, o in qualunque parte altra ove i versi ti trasportino? *I.* Hai messo a me innanzi, o Socrate, assai manifesto argomento; e parlerò non celandoti alcun che. Ove qualche pietoso evento io narro, gli occhi si velano di lacrime: ove casi terribili o impetuosi al contrario, per paura mi si aggricciano i capelli, e il cuore è preso di grande tremore. *S.* Diremo per avventura, o Jone, che sia bene

in mente lui, che, sacrificando e in mezzo alle sacre cerimonie già adorno di bellissime vesti o di corone ad oro, rompesse in lacrime, niente di queste cose avendo perdute; ovvero, bene il fosse quegli, che paventasse stipato intorno di un ventimila di suoi amici, senza che fosse o rubato da alcuno o ingiuriato? *I.* Nò affè, o Socrate, a voler dir lo vero. *S.* Or non così eziandio muovete voi la moltitudine spettatrice? *I.* Certissimo; e veggo sempre dal luogo superiore, o piangere essa turba, o biecamente lo sguardo fisare, e alle narrate cose andare stupefatta. E fa uopo che molto ponga mente a queste cose. Chè, se trarrò al pianto, poi ricevendomi il denaro, riderò; ma se farò essa muovere a riso, non buscandomi denaro, piangerò io. *S.* Non t'avvedi così essere lo spettatore lo estremo degli anelli, che sotto la forza della magnetica pietra scambievolmente pigliano e ricevono forza? Tu recitatore e mimo sei il mezzo: primo egli è esso il poeta: Iddio poi per lo mezzo de' siffatti, volge come che gli piaccia, l'animo degli uomini, e lo trae e lo rimena, stando a governo della forza che avvicenda: e da lui, come da quella pietra, pende la lunga serie, nella quale s'incatenano ordinatamente e i danzatori e i precettori e i discepoli, sospendendo la Musa gli anelli; sì che questo dei poeti è sospeso da una, altro da altra Musa. E chiamiamo noi rapimento di mente questo che a tanto si avvicina. Conciosiachè, da essi primi anelli, che sono i poeti, altri poi per altri sono sospesi e fatti divini; alcuni da Orfeo, molti per Museo; nè pochi sono occupati e dominati da Omero; de' quali tu sei l'uno, o Jone, che da Omero ricevi questo furore. Che se ti senti da alcuno i versi recitare di altro poeta, tu sonnacchi, e nulla virtù di dire vienti in pronto: ma se

di questo poeta ti giugne all'orecchio il canto, di presente sei commosso, e s'infiamma l'animo, e copia di parola non ti manca. Veramente, quello tutto che di Omero dici, non per scienza avvisi, sì bene per una cotal divina sorte e invasione di mente. Di quel modo che sentono fortemente i Coribanti quella cotal melodia che viene dal loro Dio, onde sono ratti, e a quel concerto abbondanti sono di acconcie parole e figure, quando gli altri per avventura disprezzano; similmente tu, o Ione, facendo qualcuno ricordanza di Omero, hai ricca facondia in dire, ove ti è meno in altre cose la vena. Adunque, di quel che ti cercavi sapere, perchè intorno a Omero riesci copioso, essendo povero per gli altri, questa è la cagione, che non per arte, ma per divina volontà sei di Omero pienissimo lodatore. *I.* Dirittamente, o Socrate, ragioni [1]. "

Ora, in questa dottrina poetica di Platone si hanno chiarissimi i segni dell'antica dottrina pitagorica, anzi orfica, d'indole ontologica, e messa sopra un principio di universale dialettica, che sia capo onde procedono tutti i principii, e a cui vanno tutti i fini. Quell'antico detto della prisca antichità, a principio riferito, ebbe in Platone, per quanto i suoi tempi portavano guasti dalle frivole credenze e dagli errori, il più profondo e sapiente interpetre, pel quale fu vista quanto potè essere l'ideale euritmia della scienza, come nelle eterne Idee, o nel divino Logo è contenuta; e questa estetica platonica del Jone (sia anche di un antico platonico), *apparisce*, al dir di un sommo filosofo, *come un corollario*

1 Ho riveduto questo luogo sopra il Platone greco-latino *ex recensione* R. B. Hirschigii. *Parisiis* MDCCCLVI.

de' suoi pronunziati intorno alla reminiscenza, all'anima cosmica, e al Logo (Gioberti. Del Buono *avvert.*). Le quali dottrine sono la veste popolare dell'intuito, e della virtù creatrice, che è in tutti gli ordini della creazione, e di quel commercio che gl'intelletti creati hanno colla mente divina per le attinenze tra' creature e Creatore; il quale, secondo S. Agostino, siccome è principio di essere, è parimente Ragion di conoscere, e Ordine di vivere, o Legge dell'operare, della creatura libera, e intelligente (De Civit. Dei, I V). Talchè, mettendo Platone la sua universale dialettica, tradizionale e piena della sapienza vetusta, sotto il sapientissimo canone della sapienza pelasgica, la meno corrotta che fosse, si servì dell'ispirazione come di anello tra il poeta e Dio; e la catena che parte da Dio, e per la Musa scende al Poeta, è il simbolo dell'universale armonia del Cosmo, l'anima del quale è la virtù del Creatore, che *tutto muove,* e,

Per l'universo penetra e risplende

secondo il Poeta. Onde, i principii dell'estetica siccome per Platone, così per noi deon muovere dal principio medesimo ontologico; e dove piglia capo il primo ramo della filosofia, indi dee procedere tutta la dialettica della scienza. Nella quale per fermo si ha a vedere quell' armonia eterna che è nel Logo; che i pitagorici quasi sentivano in tutto; ed è musica, di cui il ceterista è Dio, e corda la sua virtù, e suoni sono le sue opere. Sopra questo pose Plutarco quella sua sentenza che v' abbia un fervore, il quale non si genera senza divinità, e prende origine e moto da una potenza superiore; la qual passione generalmente s'appella entusiasmo, cioè inspira-

zione divina (Rag. d'amore, X); il che il linguaggio greco significò in quella voce che valse potente fervore e calore non ordinario di spirito. Nè altrimenti è quell'Ero di Platone, sovrumano, divino, ovvero *azione divina, obbiettiva, ontologica, identica all'atto creativo,* secondo la chiosa di Plutarco, notata dal Gioberti (Protolog. sag. III dell'atto creativo p. 460, v. I). Tanto che, la Musa e l'Ero sono obiettivamente lo stesso principio, l'una cagione dell'estro e fervore poetico, l'altra dell'amore, puro, ideale, virtuoso, dato all'uomo dal Logo sovrano, pel quale la intelligenza creata si leva al Noo e all'Uno, e sente in se la partecipazione di quella virtù che parte da questo, e la stringe agli esseri dello universo, e sovratutto alla specie, cui appartiene. La facoltà così detta estetica, riceve dalla Musa e dall'Ero la virtù onde coglie il Logo pensato nella natura e nell'universo, e quel Bello assoluto che per una parte è causa, per altro tipo delle bellezze contingenti e finite: e l'impulso all'atto che è estro o amore, è quel medesimo che la Verità dà all'intelligenza e ne fa l'atto del conoscere, o il Bene dà alla volontà e fa in questa la volizione del buono. Onde quel detto: "Est Deus in nobis, agitante calescimus illo," contiene la vera dottrina filosofica dell'ispirazione e dello estro, ed è platonico, o meglio della sapienza italogreca, cui ora ritorna la filosofia moderna, che abbraccia e la sapienza antica pelasgica e la cristiana, pel mezzo di un principio che è sintesi universale delle cose e delle idee.

Palermo, 15 dic. 1857.

Vincenzo di Giovanni.

DEL BELLO

SECONDO SCHELLING E PLOTINO

Lettera

AD UGO ANTONIO AMICO

— 1 —

> E veramente degnissima di Platone è l' idea che Schelling compone e vagheggia dell' arte: conciosiachè vede discendere in lei la mente divina, e però l' artista produrre quasi isciente le sue meraviglie, e solo della parte loro finita e individuata avere consapevolezza e dottrina, non dell'infinito in quelle involto e raggiante di eterno lume.
>
> MAMIANI, pref. al BRUNO di F. Schelling.

Parecchie lettere ti scrissi altra volta in materia di Bello e di Sublime, e sull'ispirazione e l'estro secondo la dottrina platonica: ora la nuova stampa del Bruno di F. Schelling, data fuori testè in Firenze [2], ci ha fatto tornare alla memória quello che già i platonici di Alessandria scrissero parimente sopra il bello. E poichè tanta voga di estetica ci abbiamo a' nostri tempi, se in bene o in male delle buone lettere e delle gentili arti

1 Fu pubblicata nel periodico l'*Idea*, an. II, p. 240. Pal. 1859.

2 Dai tipi del Lemonnier, con la prefazione del Mamiani *ampliata*, e con *discorso preliminare e parecchie note* della traduttrice marchesa Florenzi. E oltre la *Monadologia* del Leibnizio, v' ha la giunta di un sommario de' Principii della dottrina di Schelling, ora la prima volta volgarizzato, anzi pubblicato.

non mi sappia; ragguaglieremo, Ugo carissimo, brevemente tra loro Schelling e Plotino; più per iscorgere sempre meglio le continue attinenze del filosofare moderno alemanno coll' antico greco dei neoplatonici, sì che se ne veggano chiaramente le scaturigini; anzichè per vaghezza di sottigliumi e di stillati metafisici, come talun direbbe, non sempre buoni, nè sempre convenienti massime a certi tempi.

Questo famoso dialogo, cui diè nome l'autore dal nostro Giordano Bruno, siccome da tale che professò maravigliosamente le dottrine panteistiche in esso esposte, ha cominciamento dalla verità e dalla bellezza, se l'una stia senza l'altra, o se per la verità *un' opera diviene veramente bella.* E dopo che ti discorre dalla natura delle verità alla maniera platonica, assoluta, non temporanea, argomenta che la verità che è per se tale, non è senza la bellezza, nè questa senza quella. Ma sai come? Non trova nè bellezza nella imitazion della ruvida natura, nè verità nella *vuota debole apparenza di forma che gl'ignoranti ammirano come bellezza;* e non reputa che si possa pigliare a regola e norma della vera bellezza (se non da chi non l'ha mai ravvisato) quella specie di verità, *la quale si accorda pure con ciò che è imperfetto e temporale nelle forme* (p. 26, 27). Chè, lo imperfetto e il temporaneo non possono esser qualità della bellezza; perchè, se è nata l'opera, o qualisisiano cose che belle si addomandano, non può mai esser nata la bellezza, la quale è eterna di sua natura, e tal si mantiene eziandio nelle contigenze del tempo.

Onde, se da una parte le opere e le cose son belle per forma non temporanea ma eterna, ogni cosa è bella per la sua eterna nozione; e queste eterne nozioni so-

lamente sono belle, e la bellezza è *il primo, il positivo, la sostanza delle cose*, o meglio *ella è ciò che è*. Il che vuol dire ella è la verità, la quale non è che gli eterni archetipi, immutabili, ed estemporanei: sì che verità e bellezza hanno unità fra loro; e conoscere le cose con assoluta verità e con assoluta bellezza è il medesimo, non altro valendo che conoscerle nell'eterne nozioni.

Ma, stantechè le cose belle altre sono della natura, altre opera dell'arte, vorrai sapere, Ugo mio, come ragioni lo Schelling e della natura e dell'artista; ed eccotene la dottrina. Quella sensibile bellezza che, a detta dell'autore, piglia in prestito dalla vera bellezza assoluta eguale nome, è un'imitazione, una copia dell' archetipo divino: ma tutto quello che nelle bellezze imperfette e temporanee contradice alla bellezza assoluta ed eterna, *si dee argomentare dal principio naturale*; come all'opposito quel che v'ha di bello, dall'*archetipo* che non dipende e preesiste alla imperfezione. Pertanto, concorrono la *natura archetipa* e la natura *produttrice* nell'unità della bellezza effettuata, la quale può nascere soltanto perchè già esiste: ed è l'eterno considerato assolutamente, e riferito immediatamente all'*individuo* produttore, che produce e manifesta la bellezza nelle cose e nelle opere dell'arte.

Il che è a dire, la bellezza è fatta per eterna nozione; la quale individuata è il *produttore* dell' opera bella, l' artefice onde si hanno le meraviglie dell' arte belle. Se non che, quanto più la nozione perfettamente si manifesta, tanto meno si ritrae quasi per dire la individualità del produttore; di quel modo che più questo si scorge, ove più imperfetta é singola è la nozione.

Però, come nozione e individuo in sostanza son uno,

e produttore e cosa prodotta lo sono parimente; ne segue, dice l'autore, che il bello produce il bello, il divino il divino (p. 31). Da ciò, che sovente chi produce il bello, non ne ha la coscienza, sì che meglio apparisce come profano, che quale iniziato; essendo egli posseduto dalla bellezza e mettendola in pratica naturalmente e senza saperlo, appalesando così la unità del divino, e *l'interiore di quella beatissima natura nella quale non è veruna contraddizione* (p. 33).

Ti è già scodellato innanzi il panteismo de' neoplatonici; coi quali, più che con Platone (e l'avrai visto se ti richiami a mente quel che innanzi ti scrissi *dell'espirazione e dello estro*, secondo l'ateniese filosofo) hanno gli alemanni strettissima comunella. Ed eccotene il filo con Plotino, in quel che ugualmente dice sul bello. Nel libro VI dell'Enneade prima, che ragiona del bello, ti pone innanzi tratto che la bellezza è molteplice nell'aspetto: ma, sopra tutte le cose bello par che vi sia cosa per la quale son tali, sì che son belle per partecipazione, lasciando che altro lo sieno per natura stessa di lor virtù. Che è adunque ciò che sovratutto attrae gli occhi, li converte a se e li rapisce, e diletta il riguardante? Qui Plotino mette l'opinione che è, dice, quasi di tutti intorno al bello; i quali pongono che una certa misura di parti tra loro e in un tutto unita con la grazia del colore, porti la bellezza che riguarda gli occhi; e in questo stare la bellezza di tutte le cose, che sieno ordinate e misurate. Però, segue il filosofo, presso i cotali che ciò pensano, nulla il semplice, ma solamente il composto sarà necessariamente bello; e la formosità per essi è nel tutto. Se non che, nascono in mano le difficoltà di questa dottrina, per la quale le

singole parti non hanno propria bellezza, ma solamente il tutto: quando già a fare un tutto bello è uopo che le parti abbiano loro bellezza, stante che il bello non costa mai del brutto. Nè poi è facile rispondere come i colori e la luce che son belli, sieno tali essendo essi semplici, nè belli per misura. E aggiunge Plotino, che nel canto ciò che è semplice pare non poter esser bello; ma è il tono che ha la bellezza in quei canti appunto che si sentono e si dicon belli. Oltre a ciò, quanto alla bellezza dell'anima che è la virtù, è ella mai cosa composita? Stante queste ragioni, Plotino mette nell'unità il bello, e meglio nella forma o specie; e trova la cosa fatta bella per la comunicazione della ragione che vien di sopra da Dio, e nelle opere di natura e in quelle dell'arte [1]. La quale sta dentro l'intelletto, e si trova da se stessa nelle cose (che si dicon belle), ove vince la materia, e scopre in questa la vittoria dell'arte divina. Che se il tenebroso e il grossolano della materia non è superato, perchè solamente di poco lume è partecipe, allora non si vede il bello, mancando la presenza della specie o forma occorrente. Le bellezze nelle cose sensibili, ci dice Plotino, adornano la materia come imagini ed ombre che in essa concorrono, e concitano i sensi a' quali si offrono (III). Onde, la bellezza intellettuale non prima è appresa dall'animo, che esso è fatto bello: e dalla bellezza corporea ascende ad essa, come meglio va lasciando la deformità, cioè l'affetto alla materia. È tal sorta di purgazione per cui scopre netta e tutta divina in se quel-

1 « Hac itaque ratione formosum corpus efficitur, communione videlicet rationis a divinis desuper venientis. II. »

l'idea, o specie involuta nella materia, che fa l'anima simile a Dio, restituita già nella sua purità; e le dà la vera bellezza, anzi essa stessa è specie e bellezza insieme. Dal che si viene rispetto all'arte, alla formola dello Schelling " il divino fa il divino; " alla contingenza e imperfezione del bello tutta fatta dalla natura, o dall'artista, per l'alemanno non capace di tutta la coscienza estetica, pel greco non scevro ben bene della materia, nè pervenuto al sommo della purgazione. Per la quale entra Plotino in quel filosofare mistico proprio della scuola, e in esso ti si scuoprono gli accenni delle dottrine cristiane che già si sentivano per tutto e in Alessandria e in Roma, ove Plotino imparò o scrisse. Ti riferisco, o Ugo, questo luogo dell'Enneade che habbiamo tra mano, e lo vedrai chiaramente: " Qual'è il modo adunque, dice il filosofo, quale il congegno, e quale la ragione, onde " è completata la difficile bellezza, " quella, cioè che è chiusa nè sacri aditi, nè esce fuori, " a non esser vista da occhio profano? Entri, e si metta " innanzi, chi lo può, pe' secreti, lasciando fuori il ve- " dere degli occhi, nè ripensando a riguardare dietro " le spalle i consueti spettacoli.

" Fa uopo a chi guardi in questa siffatta bellezza, " non attendere più a nulla della corporea, ma, avvi- " sando le cose sensibili essere imagini, vestigia ed " ombre, ripararsi del tutto a quello, di cui queste sono " simulacri. Che se qualcuno correrà a questi, quasi il " vero abbracciando, gli occorrerà quello stesso, che " (come ci si narra) provò quel cotale che ingegnandosi " ad afferrare un'ombra, annegò nell'acqua e perì.

" Conciosiacchè, per simile ragione, chi abbraccia le " forme de' corpi e vi si tiene stretto, non tanto col

" corpo che più con l'animo, è precipitato in luogo pro-
" fondo, tenebroso, anzi orrendo alla mente, ove cogl'in-
" feri cieco e dannato da tutti i lati si volgerà tra le
" ombre. Onde, ha tutta buona ragione da gridare alcuno :
" Allontaniamoci da qui, o amici, e rifuggiamci alla dolce
" patria. Ma qual'arte alla fuga, e qual via a scansare
" i veneficii di Circe e di Calipso? Questo appunto ci
" è insegnato dalla favola di Ulisse, comecchè oscura;
" la quale finge l'eroe per nulla voglioso di restarsi,
" quantunque giocondi spettacoli gli si offrissero agli
" occhi, e promesse di cose che dilettano i sensi. Ve-
" ramente là è la nostra patria, onde siamo venuti, ed
" ivi eziandio il padre nostro. Ma quale l'andata, e di
" che ragione la fuga? Non è punto da farla coi piedi:
" chè i piedi non posson menare che da una terra in
" altra. Nè poi abbiamo ad allestire cavalli a portarci,
" o navi a viaggio di mare : anzi, tutto questo dobbiamo
" lasciare, nè punto guardare; ma, smesso il vedere
" del corpo, altra vista in sua vece dobbiamo pigliarci
" e destare, la quale se tutti hanno, pochissimi vera-
" mente usano."

Questa virtù, o Ugo, è l'intimo occhio, che dee dapprima considerare le belle inclinazioni, poi le opere belle, che sono le virtù, e indi l'animo de' virtuosi. Nella quale contemplazione si arriva per prove alla vera bellezza in forza dell'intuito, solo occhio che è capace scoprirla : e si fa divino e deiforme e bello siffatto contemplante, cui si presentano nella intelligibile bellezza le Idee, quasi in loro abitacolo, sopra cui è la fonte e il principio del Bello, o quel che insieme è Buono e Bello sommo ugualmente. Così dà fine Plotino al libro VI di questa Enneade prima. Ma nell'VIII della quinta

si fa di nuovo a discorrere della Bellezza intelligibile, di cui nell'animo umano è la forma, la quale si congiunge alla materia dominandola per essenziale ed intrinseca virtù della natura; ove l'arte al contrario lavora estrinsecamente. E poichè questa imita la natura, e la natura Dio, e l'arte e Dio hanno intelligenza; fa uopo che la natura agisca pure per certa sapienza sua propria ed insita. Dal che conseguita che la sapienza dell' arte è quella innata in noi, come è innata nella natura quella che è in lei; e in ultimo sì l'una che l'altra si risolvono nella Sapienza prima che in se stessa è tale: Forma che si mostra uniforme, e Bellezza prima che in ogni sua parte è tutta. E del Buono procedono le tre bellezze maggiori che sieno: la Mente divina, l'Anima del mondo, il Corpo del mondo; risalendo per ritorno dalle forme mondane alle Idee, e da queste alla Luce unica, principio primo e tutto.

Rileggi ora quello che spone lo Schelling, e vi troverai a capello la stessa dottrina, massime sopra la natura. Nè diversa ti apparirà quella sull'artista e le opere delle arti; chè la sapienza dell'artefice è divina, come l'altra della natura, e nell'opera non v'ha necessità che vi sia la coscienza propria dell'individuo. Tutto questo insegna Schelling, e tutto è roba di Plotino, di seconda mano passata agli scolari, e di terza ai moderni alemanni. Lunghe e sottili avvertenze porterebbero veramente, o Ugo, questi accenni tra lo Schelling e Plotino, un moderno e un antico tra' maestri della scuola panteistica abbastanza famosi. E sarebbe a parlare dell'unità della filosofia e della poesia, procedente dall'unità del Vero e del Bello. Ma, poichè innanzi a brevi lettere mi son tenuto, nè voglio ora uscir del proposito,

qui fo fine, lietissimo che nulla lasci a desiderare la *Prefazione* del conte Mamiani, tanto acconcia e ottimamente messa a fare scovrire chiaramente la intrinseca contraddizione e la insufficienza del panteismo, e di questo alemanno specialmente. Che se la marchesa Florenzi volgarizzatrice del *Dialogo,* avesse nelle note più scrupolo usato e più delicatezza a taluni concetti, o maniere di linguaggio almeno, che troppo son tinte della pece panteistica; col *Bruno* schellingiano ci sarebbe venuta insieme, Ugo carissimo, la più bella confutazione del maestro alemanno e del panteismo moderno.

Maggio 1859.

VINCENZO DI GIOVANNI.



SOPRA UN PASSO DI DANTE

NEL CANTO II DELL'*INFERNO*

Lettera al Direttore

DEL GIORNALE DEL CENTENARIO DI DANTE ALIGHIERI

— 1 —

Illmo Signore

Nel N. 1° del suo Giornale del Centenario ho letto nella rubrica *Studi Danteschi* uno scritto del ch. F. S. Orlandini intorno al passo del canto II dell'Inferno, ove parlando *dell'alma Roma e del suo impero* è detto dal Poeta:

La quale e il quale, a voler dir lo vero,
Fur stabiliti per lo loco santo,
U' siede il successor del maggior Piero.

Il sig. Orlandini propone che, affinchè non ci sia contradizione tra questo passo e tutto il concetto politico di che è informata da capo a fine essa divina Commedia, cioè che l'impero e il papato non debbano confondersi, ma distinti aver Roma per sede, come capo del

1 v. *Giornale del Centenario di Dante Alighieri*, n. 13. Fir. 10 giugno 1865.

mondo, si debba questa terzina leggere in modo interrogativo, come se vi si ascondesse così un po' di sale per que' tali che avesser voluto tra' Guelfi eziandio nel papa la potestà temporale e il governo civile di Roma. "Un interrogativo posto dopo la parola *Piero* accomoda tutto" dice il sig. Orlandini; e in parafrasi sarebbe: "La quale e il quale, per chi non voglia tacere la verità, furono forse stabiliti soltanto per quella sacra cattedra ove siede il successore di quel Piero, che fu maggiore di ogni altro pontefice?" A me non pare, pregiatissimo signore, che ci sia invero bisogno di un interrogativo dove son così semplici le parole del Poeta; nè per nulla le credo in dissenso col pensiero fondamentale della sua politica. In questo passo Dante la fa da filosofo della storia, e intende leggere ne' disegni della Provvidenza intorno a Roma e all'impero de' Cesari. Ora, si sa bene ch'era stato detto innanzi a Dante come Roma e l'Impero fossero stati ordinati dalla Provvidenza acciò da centro politico delle genti si riducessero o meglio servissero a centro spirituale, come capo un giorno della Chiesa universale. L'Allighieri non fa che ricordare questo stesso che s'era detto da' Padri; nè il passo ha alcun accenno a potere temporale (stante il papale *ammanto* non essere nemmen altro che il segno della dignità e potestà pontificia), sì che fosse in contradizione con la chiamata in Roma che il Poeta faceva di Alberto tedesco, quasi la città fosse vedova, e dì e notte piangesse il suo Cesare, lontano e non suo reggitore. Il Papa S. Leone così prima del nostro Dante ci dava il pensiero stesso, significato in questo passo di uno dei suoi Sermoni: *Cum duodecim Apostoli, accepta per Spiritum Sanctum omnium locutione linguarum, im-*

buendum Evangelio mundum distributis sibi terrarum partibus, suscepissent, beatissimus Petrus princeps Apostolici Ordinis ad arcem Romani destinatur Imperii, ut lux veritatis, quae in omnium gentium revelabatur salutem, efficacius se ab ipso Capite per totum mundi corpus effunderet. Cujus autem nationis homines in hac tunc Urbe non essent? aut quae usquam Gentes ignorarent, quod Roma didicisset? (Ser. I, de SS. Apost. Petro et Paul.). Non più che questo credo ci sia nel dirsi dal Poeta :

> La quale e il quale, a voler dir lo vero,
> Fur stabiliti per lo *loco santo*
> U' siede il *successor del maggior Piero.*

Nè nel solo S. Leone Dante aveva potuto leggere quella considerazione su' disegni provvidenziali intorno a Roma e all'antico Impero. Nella famosa *Città di Dio* Sant' Agostino aveva per ragioni diverse fatto toccare che la città terrena, figurata nell'antica Roma (Lib. I, c. 1), era stata disposta alla città celeste o cristiana; e che la cagione dell' Impero romano non era stata nè per fortuna nè per costellazione, ma per superiore provvidenza che regge tutto, e volle così premiare le antiche virtù de' primi Romani, tuttochè idolatri; quasi mercede temporale *delle buone arti loro, cioè delle virtudi,* per le quali *si sforzarono tanto a tanta gloria pervenire* (Lib. V, cap. 15). E Dante non fece che restringere in tre versi quanto per tanti capi si poteva raccogliere di quel capolavoro della storia e della filosofia già fatte cristiane. Pertanto era quell'origine divina che il Poeta trovava a ogni piè sospinto nell'Impero e nella *monarchia* erede della potestà e del nome de' Cesari Romani.

Nel libro *De Monarchia* lo stabilimento di Roma e del suo Impero va tra' fatti miracolosi; e fu il Figliuolo di Dio che si ordinò innanzi di venire fra gli uomini quell'ottima disposizione al benessere del mondo, che fu la monarchia, sotto cui elesse comparire in terra, intanto che la generazione umana si era raccolta sotto unica potestà, e in quella pace che fu detta la *plenitudine de' tempi.* E nel Convito, Tratt. IV, dove pur desidera, per tôrre cagione di turbamenti e di guerra, che fosse una sola monarchia e un solo principe, s' ingegna non meno di dimostrare che già esso Impero sia di ordinazione divina, essendo stato disposto a preparare la terra a ricevere il Figliuolo di Dio per ottima disposizione di reggimento; e " ordinato fu per lo divino provvedimento quello popolo e quella città che ciò doveva compiere, cioè la gloriosa Roma (cant. V)..... Fu in un temporale che David nacque e nacque Roma; cioè che Enea venne di Troja in Italia, che fu cagione della nobilissima città Romana, siccome testimoniano le Scritture. Per che, assai è manifesta la divina elezione del Romano Impero per lo nascimento della santa Città, che fu contemporaneo alla radice della progenie di Maria..... Oh ineffabile e incomprensibile sapienza di Dio, che ad un'ora per la tua venuta in Siria suso, e qua in Italia tanto dinnanzi ti preparasti!" Non è proprio questo un comento che Dante istesso lasciava pe' suoi versi:

La quale e il quale, a voler dir lo vero,
Fur stabiliti per lo loco santo,
U' siede il successor del maggior Piero?

Aggiunga finalmente che non poco lume credo venga pure a questi versi (conciossiacchè c' è sempre l' ordi-

nazione divina dell'unità temporale dell'Impero all'unità spirituale della Chiesa) dalla conchiusione che tien dietro alla tanta disputa sulle relazioni tra Impero e Pontificato romano in fine del Lib. III *De Monarchia;* cioè, che non si debba intanto intendere " che il principe Romano non sia al romano pontefice in alcuna cosa soggetto : conciossiachè questa mortale felicità alla felicità immortale sia ordinata. " Il che, o signore stimatissimo, sarebbe il senso morale racchiuso nello storico che faceva dire al Poeta senza alcuna allusione a dottrine guelfe o papaline, ma schiettamente, essere stati Roma e il suo Imperio,

ordinati per lo loco santo
U' siede il successor del maggior Piero.

Nel *Fiore d'Italia* che si dice di frate Guido da Pisa, trattando delle *magnanimitadi* d'Italia, " piena delle più nobili cittadi e delle più nobili terre marine e terrestre che si siano in tutto il mondo ", si legge, che *in mezzo d'essa è l'alta città di Roma, ove Iddio pose tutta la potenzia umana spirituale e temporale, cioè lo papato e lo imperio* (*Prologo,* p. 9, Bologna, sec. XIX).

Ove ella pertanto creda che così intendendo non ci sia bisogno di un interrogativo per non affibbiare all'altissimo Poeta la taccia di contradizione; anzi restino bene ferme le dottrine politiche che campeggiano in tutto il Poema; può se vuole far pubblica nel suo Giornale questa letterina, non sospettando io per nulla d'altra parte che ne possa essere offeso il ch. sig. Orlandini, cui non solo ho il rispetto che gli si deve da tutti, ma eziandio singolare affezione.

Palermo, 22 Febbraio 1864.

VINCENZO DI GIOVANNI

DI ALCUNI LUOGHI DI DANTE

SOPRA FEDERICO ARAGONESE DI SICILIA

PURGAT. c. III. v. 116, c. VII, v. 119-20. PARAD. c. XIX, v. 130-135, c. XX, v. 63.

Il ricordo che nelle *Memorie per servire alla storia letteraria di Sicilia* si fa di un familiare di re Federico Aragonese, che fra le altre cose a lui appartenenti lasciava il libro *lu Danti* [1], mi ha fatto tornar sopra al giudizio che il grande Ghibellino portava di re Federico nel c. III del Purgatorio, opposto all' altro del c. VII della stessa Cantica, e del diciannovesimo e ventesimo del Paradiso. Gl'interpetri antichi e moderni non hanno saputo altrimente spiegare la lode dapprima e indi il biasimo che il Poeta dava a Federico nella stessa Cantica, che o non concedendo che l'*onore di Cicilia e di Aragona* sia Federico, ovvero dicendo che la lode era data da Manfredi, avolo di Federico, quando il biasimo era dato propriamente dal Poeta, che giudicava il re Siciliano severamente. Carlo Troya riferisce il verso pieno di bella lode, anzichè a Giacomo e a Federico, all'altro figlio di Costanza, Alfonso, primogenito

1 v. SCHIAVO, *Mem.* cit. t. I, P. IV, p. 21-24. Pal. 1756.

di Pietro Aragonese; Brunone Bianchi, notando che quando Manfredi parla a Dante già Alfonso era morto da nove anni, e non accettando nè manco la spiegazione dell'Arrivabene che la lode cioè sia data da Manfredi, non da Dante, vuole piuttosto che “ quando Manfredi chiama la sua figlia *genitrice dell'onor di Cicilia e d'Aragona,* non intende già di encomiare gl'individui nati di lei, de' quali punto non si occupa, ma vuole esaltare *l'onore del sangue imperiale,* di che per lei unitasi in matrimonio col re Pietro III, si nobilitarono i due troni di Sicilia e d'Aragona ”.

Se non che, i troni di Sicilia e di Aragona erano tenuti da Federico e da Giacomo, e non si sa comprendere come i due troni potevano essere *nobilitati* facendo astrazione da' due figli di Costanza che aveva loro dato il *sangue imperiale :* l'onore ai due troni era dato dagl'individui, dei quali Costanza era *genitrice.* È curiosa poi la spiegazione del Fraticelli, cioè : “ Manfredi qui suppone che i due suoi nipoti onorassero i loro reami; ma Dante meglio informato di lui ne darà tutt' altra sentenza. ” Il Tommaseo a conciliare questo luogo coll'altro del c. XIX del Paradiso, credette non doversi interpetrare il verso pe' due figli di Costanza, bensì per “ la conquista di Pietro marito di lei : ed ella generò quell'onore, dandone occasione al marito. S'altri intendesse *genitrice* in senso proprio, de' due re, converrebbe interpetrarla come ironia, che non parmi abbia luogo. Dal terzo canto al settimo non è poi credibile che il Poeta mutasse opinione, come gli accade altre volte. ” E gli antichi interpetri sottosopra non dicono che quanto è stato detto sul proposito da' moderni.

Ora, i luoghi citati di contraria sentenza, cioè di lode

nel c. III e di biasimo nel c. VII del Purgatorio, e XIX e XX del Paradiso, si spiegano bene ricorrendo alla storia del tempo quando da Dante furono scritti; e se il Poeta mutò opinione, significò nella lode e nel biasimo l'opinione della parte Ghibellina sulla persona di re Federico, in cui per qualche tempo si raccolsero tutte le speranze di detta parte, prestamente deluse o a cagione de' turbamenti interni di Sicilia, o per la mutazione avvenuta in Italia colla improvvisa morte dell'imperatore Arrigo a Buonconvento.

Va creduto con ragione che il Purgatorio fosse stato composto dal Poeta tra il 1309 e il 1314, secondo che nota il Balbo [1]; e si disse di essere stato dedicato ora a Maroello Malaspina, ora a Federico di Sicilia, ovvero a messer Cane [2]: e bastano questi dati alla spiegazione de' giudizii offerti sul proposito di re Federico. Il canto III, ove è detto di Costanza *genitrice dell'onor di Cicilia e d'Aragona,* fu scritto senza dubbio alcuno innanzi alla discesa di Arrigo, non avvenuta sino al tempo che Dante scriveva il canto VI, nel quale volea spingere a calare prestamente in Italia l'imperatore Arrigo, con que' terribili versi contro Alberto tedesco (già morto a tradimento nel 1308):

Giusto giudicio dalle stelle caggia
Sovra 'l tuo sangue, e sia nuovo ed aperto.
Tal che il tuo successor temenza n'aggia.

1 « Io crederei che incominciasse il Purgatorio nel 1309 tra il riposo di Parigi, lo proseguisse nel 1310 tra le prime speranze della venuta di Arrigo, e sospesolo poi durante questa, lo finisse con nuovo impeto dopo la morte di lui negli ultimi mesi del 1314 » *Vita di Dante* c. XII.

2 v. Boccaccio, *Vita di Dante.*

Ora appunto la discesa di Arrigo avveniva nella state del 1310; sì che Dante componeva i primi sei canti del Purgatorio, tra la morte di Alberto e la venuta di Arrigo, cioè tra il 1309 e il 1310, i due anni ne' quali Federico di Sicilia si accostava tanto all'Imperatore, affinchè contro i Reali di Napoli e Roberto il nuovo re avesse con se tutti i Ghibellini d'Italia, da avvenirne poi il giorno stesso della incoronazione dell'Imperatore in Laterano (29 giugno 1312) gli sponsali[1] tra Beatrice figlia dell'Imperatore Arrigo e il giovinetto Pietro figlio primogenito di re Federico di Sicilia. Anzi siccome in Lombardia fu fatto un Vicario generale, che fu il conte di Savoja; così tutto il navilio ghibellino fu posto da Arrigo sotto il comando del re Siciliano col titolo di Ammiraglio imperiale, di guisa che le forze di terra fossero in mano dello stesso Imperatore, quelle di mare in balia di Federico[2]. E non solamente il re di Sicilia apprestava armi alle forze imperiali, ma pur danaro, fornendo la cassa di Arrigo di un regalo di cinquanta mila monete d'oro, in sull'apparecchiarsi la spedi-

1 Altri dice essere avvenuto il matrimonio; ma Pietro era fanciullo di 7 anni nato nel 1305, e del resto si sa che Beatrice andò poi sposa a Carlo II di Ungheria, e Pietro sposò in aprile del 1320 Elisabetta figlia di Enrico II re di Boemia. v. Testa, Op. cit. p. 189.

2 Così il Testa: « Henricus, legatis honorifice acceptis, libenter cum Federico anno MCCCXIII foedus pepigit; eumque Romani Imperii supremum classis, maritimarumque regionum praefectum, unaque, qui gubernaret quidquid Genuenses, Pisanique Gibellinae factionis navalium copiarum ad bellum contribuerent, eumdem ducem constituit, ita ut terra ab Imperatore, mari ab Federico bellum administraretur. In hoc itidem foedere Beatrix, Henrici filia, Petro Federici filio, puero licet, desponsata fuit. » *De Vita et rebus gestis Federici II Siciliae regis*, p. 154. Panor. 1785.

zione sopra l'Angioino di Napoli, capo militare della parte Guelfa in Italia; contro cui Federico bandendo a 16 di agosto in Palermo la guerra a Roberto [1], moveva da Sicilia per congiungersi coll'esercito imperiale e col navilio genovese a Gaeta [2], quando Arrigo moriva si disse di veleno, e una nave mandata dal Comune di Pisa correva a darne avviso alle galee Siciliane, incontrandole presso le Eolie. Non si ristette il re di non navigare sino a Pisa, a vedere quale mutazione nelle cose d'Italia avesse portata la morte dell'Imperatore, quale risoluzione pigliare in quel frangente, e quante le forze ghibelline, nelle quali poter confidare nell'imprendere la guerra contro Roberto di Napoli. Fu ricevuto a Pisa sotto ombrello o palio, conveniente a re, e da tutta la città piena di speranza nel suo braccio; sì che Tedeschi e Pisani risoluti di affidarsi a Federico, come il più valido sostegno del partito Ghibellino, gli offrirono e l'impero delle forze ghibelline in Italia, e il governo stesso della città [3]. Se non che, vedute scemate le forze imperiali, e non fermi i Pisani, ed esposta la Sicilia ai furori de' Reali di Napoli, credette non accettare le offerte; e solamente promettendo all' occor-

1 « Sextodecimo die mensis Augusti XI indictionis praeco bannivit publice per Panormum ex parte dicti regis Friderici, qualiter dictus Dominus Rex omnibus suis fidelibus notum faciebat, quod inter eum et Dominum Calabriae est guerra bandita » etc. Anonymi, *Cronic. Siculum*, c. 74, pr. Gregorio, t. II.

2 v. N. Special. *Hist. sicula* L. VII. c. 2, presso Gregorio, *Bibl. Aragon.* t. I. Pan. 1792. Testa, Op. cit. p. 157. e *Cronache Siciliane dei sec. XII, XIV, XV.* p. 198-199. Bologna, Collez. della Commis. pe' Testi di lingua, 1865.

3 v. N. Special. *Hist. Sicula*, L. VII, c. II e III, presso Gregorio *Bibl.* cit. t. I.

renza il suo ajuto [1], ritornossi colle cinquanta galee, colle quali era partito, in Sicilia, approdando a Trapani e preparandosi a sostenere una guerra di difesa contro Roberto, che già nel luglio e nell'agosto del 1314 invadeva la marina Siciliana presso Alcamo, con centoventi galee di guerra, oltre le navi di carico, quattromila cavalli, e grande copia di pedoni. E questa seconda o terza guerra fra Casa Angioina di Napoli da una parte, e Casa Aragonese di Sicilia dall' altra parte, non finiva, dopo feroci devastazioni di paese, e ripetute tregue, e interdetti, se non dopo la morte stessa di Federico colla pace tra Federico il Semplice e Giovanna di Napoli, durando può dirsi dal 1282 al 1374 [2]. La morte del re gettò nel lutto tutta Sicilia, e con Federico parve estinta la gloria di Sicilia, dispersa la fortuna, e prossimo l'esizio della patria [3]. Sul suo sepolcro fu inciso:

Epitaphium primum.

Quid tumulus caperet Federici carmina Regis?
Murus erat Siculis longo certamine, legis
Divinæ cultor, humani juris amator
Occubuit: scandit caelestia regna viator.

1 Quando fu richiesto da Ludovico, il re Siciliano mandò infatti il figlio stesso Pietro con cinquanta galee, e co' più nobili signori del Regno. v. Nic. Specialis *Hist. Sic.* Lib. VIII, c. I.

2 v. Anonymi, *Historia Sicula*, c. XLVI, presso Gregorio t. II, p. 297.

3 v. Nicol. Specialis, *Hist. Sicul.* l. cit. presso Gregorio — Anonymi *Chronicon Siculum*, CI, presso Gregorio *Bibl. cit.* t. I, p. 242—Anonymi, *Hist. Sicula vulgari dialecto*, c. I, presso Gregorio t. I, p. 272.

Epitaphium secundum.

Quae, Federice, queant de te, Rex, carmina fingi?
Dignus eras Siculis Divorum numine pingi.
Aurea Trinacriae sub te duce floruit aetas.
Nec potuit quisquam regni tibi tollere metas.

Epitaphium tertium.

Sicaniae populi mœrent; cœlestia gaudent
Numina, Terra gemit, Rex Federicus obit [1].

Roberto medesimo mandò a Pietro un messo di condoglianza, e fu molto dolente della morte di tanto re, del quale fu allora scritto in una Epistola ai Siciliani dal figlio, e in una lettera alla Città di Palermo dal Comune di Catania, il più bello e splendido elogio che possa aversi un re e in vita e dopo morte [2].

1 Così il cronista Nicolò Speciale, annunziando la morte di re Federico: « Scindite corda vestra pusilli cum majoribus, universi qui habitatis Trinacriam, corda, inquam cum vestibus..... Ecce enim clipeus defensionis vestre confractus est, ecce naviculam vestram tempestate valida fluctuantem in mediis undis gubernator Palinurus deseruit, ecce Sol vester eclipsatus obiit, et terra vestra operta est caligine tenebrarum. » E meritamente la Sicilia, segue a dire fu tutta in lutto alla morte del re, stante Federico essere stato tutto a tutti: « Fridericus quasi omnium illorum inter Siculos vices gessit. » v. *Historia Sicula*, L. VIII, c. 8 app. GREGORIO *Bibliot. Aragon.* t. I, Pan. 1792. Il Testa ripete le stesse cose che furono scritte da' contemporanei nella sua op. cit. *De Vita et rebus gestis Fiderici II* etc. p. 224-225.

2 v. ANONYMI, *Cronicon Siculum*, c. CII, presso Gregorio, t. I, p. 242 — TESTA, *De Vita et gestis Feder. II.* Monum. num. XLVIII. p. 289.

Ora tutti questi fatti del tempo spiegano bene come l'Alighieri nel canto III abbia potuto far dire a Manfredi essere la sua figlia *genitrice dell'onor di Cicilia e d'Aragona,* e nel canto VII, lamentando la morte del giovine re Alfonso succeduto a Pietro di Aragona nel 1284, e morto nel 1291, sì che a lui succedeva in Aragona Giacomo di Sicilia e a costui in Sicilia Federico, i quali per Dante non avevano ereditato del padre che solamente il regno, non le virtù:

Iacomo e Federico hanno i reami:
Del retaggio miglior nessun possiede.

Nè questo bastò al Poeta: ma nel Paradiso torna a biasimare singolamente Federico, e dice che nel volume di Dio vedrassi segnata

l'avarizia e la viltate
Di quel che guarda l'Isola del fuoco
Dove Anchise finio la lunga etate.
E, a dare a intender, quanto è poco,
La sua scrittura fien lettere mozze,
Che noteranno molto in parvo loco.
c. XIX.

Feroce biasimo, quasi Federico fosse tanto dispregevole da essere notati i suoi fatti in scrittura abbreviata, sì perchè molto desse a notare, sì perchè cose di *poco* conto; in opposto agl'illustri fatti del *buon* re Guglielmo,

cui quella terra plora
Che piange Carlo e Federigo vivo.
c. XX.

Ovvero dispettoso ricordo, come meglio credo, del patto di Caltabellotta, pel quale restava a Federico il solo titol *Fridericus Tertius Dei gratia Rex,* senza più l'aggiunta di re di Sicilia, Duca di Puglia, e Principe di Capua [1].

Il canto III del Purgatorio era scritto fra le speranze di Dante nella discesa di Arrigo e nell'amicizia e negli ajuti del re siciliano; speranze svanite colla morte dell'imperatore e col ritorno di re Federico in Sicilia, perchè la difendesse o *guardasse* dalle armate, con le quali la invadeva Roberto di Napoli. Il qual ritorno Dante giudicò come abbandono del partito ghibellino, che a Federico si confidava in Pisa, dove si crede essersi trovato anche Dante [2], e mosso nell'animo del re Siciliano da *avarizia* e da *viltà;* quando e gli ajuti di danaro e di armi forniti o che stava fornendo ad Arrigo, e la guerra bandita in Palermo contro Roberto, avrebbero dovuto far giudicare altrimenti del nipote di Manfredi, già qualche anno innanzi celebrato come *onor di Cicilia e d'Aragona.*

Dante ripigliava la Cantica, che dovette essere interrotta tra il canto VI e il VII dalla discesa di Arrigo e da tutti i fatti che seguirono questo avvenimento, subito dopo il ritorno di Federico in Sicilia, e il commettersi del partito ghibellino nelle mani di Uguccione " che se ne fe' centro per poco tempo a maggior fortuna [3].

1 Anonymi, *Cronic.* c. 70 « fuit adiectum in dito tractatu dicte pacis, quod idem Dominus Rex Fridericus abinde in antea non scriberet titulum suum sicut ante, videlicet quod erat Rex Siciliae, Ducatus Apuliae et Principatns Capuae, sed abinde in antea titulus fuit talis : *Fridericus Tertius Dei gratia Rex.* »

2 Balbo *Vita di Dante* L. II. c. 10.

3 v. Balbo, Op. cit. L. II. c. 10.

Scrisse pieno di sdegno contro il re siciliano [1], al quale aveva forse mandato il canto di Manfredi [2], ove era stato detto *onor di Cicilia e d'Aragona*, e non corresse più il suo giudizio, perchè non giunse a vedere l'amicizia di Federico con Ludovico, successore di Arrigo [3], nè il fine della guerra ricominciata con Roberto, della quale giunsero a Dante solamente gli eccidii e le stragi, per cui disse la Sicilia piangere

Carlo e Federico vivo,

accennando a quanto pare alle due battaglie della Falconaria e di Ponza (1299-1300), nelle quali cadde il fiore della nobiltà napolitana e siciliana sia da parte di Carlo II sia da parte del nostro Federico.

Il sig. Di Cesare nel suo *Arrigo di Abbate, ovvero la Sicilia dal 1296 al 1313* (Nap. 1833), credette trovare la spiegazione dello sdegno di Dante contro Federico, dopo di averlo prescelto come uno de' tre a quali offerire il divino Poema tripartito, siccome narra frate Ilario, non già nel rifiuto fatto all'offerta de' Pisani, ma forse nell'essersi negato ad accoglierlo alla sua corte [4], dopo ca-

1 « ma per il molto o troppo prudente rifiuto fatto dall'Arragonese della signoria di Pisa e così dell'ufficio di capo ghibellino in Toscana, dovette Dante venire e tornare nei disprezi di lui, e vendicarsi a modo suo, togliendogli l'onor della dedica (del Paradiso) e forse aggiungendo i vituperi che si trovano nel Convito » Balbo, Op. cit. L. II. c. 10.

2 Il Boccaccio nella *Vita di Dante* inclinò a credere che il Purgatorio fosse stato dedicato a Federico, prima che a Marocllo Malaspina; e ciò è più credibile che l'essere stato dedicato all'Aragonese il Paradiso.

3 v. Nic. Specialis, *Hist. Sicula*, L. III. c. 1. — Anonymi, *Cronicon Siculum*, c. XCVII.

4 v. Op. cit. L. VI p. 148 e segg. e 173 e segg.

dute le speranze della discesa di Arrigo, sia per avarizia, sia per non dispiacere maggiormente agli Angioini di Napoli o alla Corte di Roma. Ma questa sopposizione, che il Di Cesare credette più conveniente al buon giudizio di Dante su' fatti di Federico, non è punto conveniente al generoso animo dell'Alighieri, nel quale potè far velo la passione politica, ma non sarebbe stato tanto basso da sfogare un risentimento personale con pubblico biasimo.

Meglio di tutti, l'Amari spiega " la mutata opinione di Dante " sopra Federico, dal canto III al VII del Purgatario, per pubbliche cagioni: il ritorno in Sicilia, " forse necessario per Federigo, tolse ogni riparo al precipizio de' Ghibellini; e perciò lor parve perfidia, viltà, scelleratezza, come dicono le fazioni oppresse, agli stranieri che fan sembiante di ajutarle e poi si stanno [1]. "

Resterebbe a spiegare come se Dante mutò di animo verso Federico dopo il fatto di Pisa alla morte di Arrigo, si legga eziandio nel libro *de Vulgari Eloquio*, che fu composto prima della cantica del Purgatorio, un passo che non loda Federico, poichè domanda, dopo aver lodato Federico Cesare e il bennato suo figliuolo Manfredi, illustri eroi, " che suona ora la tromba dell'ultimo Federico? ". (L. I, c. 12). Ma quì non discorre Dante di cose politiche, bensì di protezione alle lettere; e certamente la lunga guerra del Vespro, le fazioni interne, l'agricoltura e i commerci deserti, le ingenti spese sostenute contro un nemico potentissimo, gli assedii feroci, gl'interdetti, poco o nulla lasciavano attendere a studi e a lettere, e fa anzi maraviglia come il cavalleresco re abbia potuto at-

1 v. *Guerra del Vespro Siciliano*, cap. XIX.

tendere a poesia, e lasciarci la bella serventese nella quale alteramente è detto: " Pur son io quel che può far sentire fino in Lamagna le geste de' Catalani e degli Aragonesi..... piacemi la signoria de' Latini; sia che sia, io avrò i Latini, ed essi me [1]. "

Il Testa poi conchiude la sua Vita di re Federico notando la cultura del Principe e la sua umanità, di che fa testimonianza Franco Sacchetti; e come sotto il suo regno fosse il latino de' diplomi e delle lettere meglio usato, che innanzi, e i classici latini ben noti agli scrittori del tempo [2].

Se Federico ebbe de' torti da rimproverargli, anzichè verso il partito ghibellino di terra ferma, l'ebbe verso i baroni siciliani, che chiamarono sul trono normanno di Rugero la Casa Aragonese: e i mal trattamenti o le morti di Giovan di Procida, di Alaimo di Lentini, di Gualtero di Caltagirone, di Arrigo Abate, scemano è vero di assai la bella gloria di Pietro e di Federico, intorno a cui la parte Aragonese e Catalana sparse diffidenze verso la latina o siciliana, alla quale Casa Aragonese doveva la restituzione della corona di Manfredi. Ma, va perdonato facilmente re Federico, se, alienato qualche volta per fazioni interne da' migliori dal paese, seppe intanto rispondere agli ambasciadori del fratello Giacomo " volersi piuttosto ridurre a stato di povero cavaliere, che abbandonare i suoi siciliani [3]. "

1 v. AMARI, *Guerra del Vespro Siciliano*, Docum. LIII.

2 « Illud quidem certo constat, Federici tempore minus inquinate apud nostros latine scribi coeptum, ut ejus edicta, diplomata, epistolaeque prae se ferunt; probatos latinos scriptores Ciceronem, Virgilium, Ovidium, Livium, reliquosque, ut ex Nicolai Specialis scriptis patet, legi, versarique coeptos manu " TESTA, op. cit. p. 223

3 v. TESTA op. cit. pag. 208.

GLI ANGELI

NELLA

DIVINA COMMEDIA

— [1] —

La teologia di Dante è quella delle scuole: nè altra ne aveva sentita a Parigi nel Vico degli Strami o nello Studio dell'Università, i cui maestri già per opera di Sigieri di Brabante e di Goffredo des Fontaines, allora inclinavano dalla parte del dottore italiano fra Tommaso d'Aquino, dimenticando l'opposizione che dalla scuola de' Domenicani era uscita a combattere l'Università e il grande Commentatore di Aristotile. Il chiostro del convento domenicano ancora risuonava delle dispute contro l'Averroismo, rappresentate in Italia, appena morto il dottore Angelico, in stupende tavole, che davano a vedere a' piedi della cattedra di S. Tommaso riversato a terra, fra la confusione de' suoi fautori, l'Arabo commentatore; e a Dante parve certo che la voce

1 Questo discorso fa parte del volume *Dante e il suo secolo* pubblicato dal Cellini nell'occasione delle feste del VI Centenario di Dante, fatte a Firenze nel maggio del 1865.

di Tommaso ivi tuttavia sponesse insieme con l'Apologia degli ordini mendicanti contro Guglielmo di Saint-Amour e Gerardo d'Abbeville, il suo trattato dell' Unità dello Intelletto contro gli Averroisti, e l'altro delle Sustanzie separate, ovvero della natura degli Angeli, indirizzato al suo carissimo frate Reginaldo, e non potuto interamente stendere in iscritto per la morte sopravvenuta. Da maestro Brunetto Dante ebbe forse a sapere degli Angeli quanto poi ne fu scritto nel Tesoro; dalla Città di Dio di S. Agostino quanto ce ne è detto in questo libro, in cui il medio evo studiò più che altra età. Ma, perchè il grande Fiorentino non intendeva di proposito agli studi teologici che là in quello Studio, più che altro famoso, di Parigi, quivi prese in mano i libri di Fra Tommaso fatti più autorevoli dal calore stesso con cui li combattevano i frati francescani; e il vecchio Priore di Firenze dimenticava l'esilio per quelle sottili quistioni della teologia e della filosofia scolastica. Dante si fece teologo tomista; e dall'aridità di filosofiche e teologiche disquisizioni doveva poi uscire la delicata poesia che vestì di luce ineffabile le visioni del Paradiso, fra le quali le ruote divine degli angelici cerchi. Aggiungi lo studio de' cieli aristotelici, le platoniche tradizioni che abitassero e movessero gli astri intelligenze più perfette dell'uomo, i ricordi biblici degli angeli conversanti cogli uomini, e deputati a loro custodia, o ministri dell'ira di Dio a dispersione degli empi; metti sopra tutto il domma cattolico della Gerarchia Angelica, della spirituale loro natura, della visione che hanno di Dio faccia a faccia, secondo le quistioni allora di fresco agitate dal dottore domenicano; e avrai quali essi dovevan essere, e co' loro uffici, gli Angeli della Divina Commedia, e il perchè il

nostro Poeta vi si fermò così per minuto, tenendo innanzi alla mente l'insegnamento della Somma Teologica, e le contemplazioni sulla Gerarchia Angelica che avevan nome da S. Dionigi Areopagita. Qui non è il luogo di discorrere donde sieno venuti gli Angioli nella dogmatica del Vecchio Testamento; che attinenza s'abbiano con la Gerarchia Angelica le instituzioni persiane o le fantasie de' vecchi libri zendici; che personificazioni avessero rappresentato nell'antica poesia degli Ebrei; o che finzione sia da tirar fuori dal Cherubino che si trova per tutto su monumenti antichissimi d'Oriente, e nella poesia di tutti i popoli, quasi la figura più antica del sovrannaturale che si avesse saputo rappresentare. È materia da lasciare all'Herder, al Reynaud, allo Strauss, il quale nell'angiolo apparso nel tempio a Zaccaria secondo il Vangelo, ha creduto trovare un giuoco di luce in mezzo alla nube d'incenso che in quell'ora vespertina si mandava a Jeova dal sacerdote ebreo; siccome lasceremo per simil verso allo Schlejermacher la sua pretesa inutilità degli Angioli. Abbiamo innanzi un libro ispirato dal Cristianesimo; un Paradiso fatto da Santi e da Beati per premio di virtù cristiane; una corte celestiale servita e circondata dagli ordini angelici, come il dogma della Chiesa e la scienza teologica avevano insegnato al divino Poeta. Pertanto, senza farsi il nostro Poeta uno degli antichi Angelici che ne' primi secoli dovettero essere dalla Chiesa condannati, quasi fautori delle dottrine di Apuleio intorno ai demoni; introduce ne' canti del suo Paradiso le dottrine tomistiche sugli Angioli, donde si ebbe dapprima il santo dottore il titolo di Angelico; e li vediamo apparire *nuovi amori* dell'eterno Amore; *nove sussistenze* in cui è *specchiato* il raggiare dell'eterna *Idea;*

cima del mondo, perocchè in essi *puro atto fu produtto*, sopra la *pura potenzia* o la potenzia commista con l'atto (*Parad.* XXIX). Ma, se

Forma e materia congiunte e purette
  Usciro ad atto che non avea fallo,
  Come d'arco tricorde tre saette;
E come in vetro, in ambra, od in cristallo
  Raggio risplende sì che dal venire
  All'esser tutto non è intervallo;
Così il triforme effetto dal suo Sire
  Nell'esser suo raggiò insieme tutto,
  Senza distinzion, nell'esordire;

tuttavolta non stettero tutti questi *amori* nell'*ordine* e costrutto che s'ebbero a principio : parte *turbò il suggetto de' terreni elementi* cadendo ; l'altra rimase nella *modestia* di sua natura, e ricevette confermamento di grazia, sì che più non si ristà dal circuire Iddio. Onde, fa dire il Poeta con più particolari alla sua Beatrice :

Questa natura sì oltre s'ingrada
  In numero, che mai non fu loquela,
  Nè concetto mortal che tanto vada.
E se tu guardi quel che si rivela
  Per Daniel, vedrai che in sue migliaja
  Determinato numero si cela.
La prima luce, che tutta la raja,
  Per tanti modi in essa si riceps
  Quanti son gli splendori a che s'appaja.
Onde, però che all'atto che concepe
  Segue l'effetto, d'amor la dolcezza
  Diversamente in essa ferve e tepe.

Questi *speculi* dell'eterno Valore, ne' quali non può falso vedere o torta volontà, perocchè non hanno, giocondati come sono della faccia di Dio, *vedere interciso da nuovo obbietto*, si girano adunque intorno al *Punto* onde raggia lume

> Acuto sì, che il viso, ch'egli affoca,
> Chiuder conviensi per lo forte acume;

come cerchio di fuoco che avanza in rapidità lo stesso primo moto che cinge il mondo. Ma cerchio costringe cerchio, scostandosi dal Punto, sì che dal primo e più vicino si va al nono e più lontano; e si muove ciascuno più lento e tardo secondo sua distanza; e quello ha più fiamma *sincera,* cui meno è rimota la pura Luce, di cui esso più *s'invera.* I primi cerchi sono de' Serafini, Cherubini, e Troni che terminano il *primo ternaro;* il secondo che fa perpetuamente sentire l' Osanna in tre melodie accoglie i tre ordini delle Dominazioni, delle Virtudi e delle Potestadi; il terzo finalmente ha i due *tripudi* de' Principati ed Arcangeli:

> L'ultimo è tutto d'angelici ludi.
> Questi ordini di su tutti rimirano,
> E di giù vincon sì, che verso Dio
> Tutti tirati sono, e tutti tirano.
> *Parad.* XXVIII)

I commentatori hanno bene notato come in nulla si scosti il Poeta in questi suoi cieli angelici dalla cattolica teologia; e chi vuol leggerne in prosa come la parafrasi l'ha bella e buona nel libro del Convito, ove commentando da filosofo e da teologo la canzone *Voi ch'inten-*

dendo il terzo ciel muovete, si fa parlando de' cieli a discorrere degli Angeli, tenendo per la scienza con Aristotile, e per la Teologia con S. Tommaso e con la Chiesa, che *nove ordini di creature spirituali tiene e afferma,* distinti in tre Gerarchie contemplanti ciascuna persona della Trinità; e però ogni Gerarchia composta parimente di tre ordini, perchè ciascuna persona *triplicamente si possa considerare. Perchè convengono essere nove maniere di spiriti contemplanti, a mirare nella Luce, che sola sè medesima vede compiutamente.* E *cielo* e *cieli* sono pel Poeta eziandio simbolo della scienza e delle scienze: sì che de' cieli " alli sette primi rispondono " le sette scienze del trivio e del quadrivio....; all'ottava " spera, cioè alla stellata, risponde la scienza naturale, " che fisica si chiama; e alla nona spera risponde la " scienza morale; e al cielo quieto risponde la scienza " Divina, che è Teologia appellata. " Per questo, la schiera angelica che muove i cieli è somigliata a speculi, in cui raggia la viva e prima Luce

Una manendo in sè come davanti,

e si spezza in essa l'eterno Valore, sì che gli Angioli bene si dicano *splendori,* e in essi *l'affetto segue* o *seconda all'atto che concepe o vede;* onde il loro cielo che è pura luce,

Luce intellettual piena d'amore.

S. Tommaso avea detto della natura angelica, oppugnando la sentenza del libro il Fonte della Vita attribuito ad Avicenna, che gli Angeli, come sostanze intellettuali, non fossero punto composti di materia e di forma,

bensì avessero pur essi atto e potenza, essendo solo Iddio *atto puro*, quantunque nè in loro sostanza, nè nel loro intelletto, ci sia intanto semplice potenza senza atto (*Sum.* I.ª, Q. L-LVIII): e Dante, benchè dia forma e materia alla natura angelica, le fa pur uscir congiunte ad *un atto*, che dice *puro*, ma come *produtto;* tanto che non lo confonde con l'atto in che è la natura divina, il quale se eziandio è detto *puro*, non è già *produtto.* La parte ima del mondo è della *pura potenza*, conforme all' insegnamento di Aristotile; nel mezzo ci ha la potenza *stretta con atto*, e questo mezzo per l'Alighieri è de' cieli, *organi del mondo*, capaci a esser mossi, e moventisi, così

Che di su prendono e di sotto fanno,

per la virtù che in essi spira da' beati motori (*Parad.* II). Si può dire che il nostro Poeta eleva un po' più dello stesso S. Tommaso il concetto della natura angelica, se si guarda a quest'atto puro, e al negare agli Angeli la memoria, attesochè, non volgendo la faccia da Dio, da cui nulla si nasconde,

. . . . non hanno vedere interciso
Da nuovo obbietto, e però non bisogna
Rimemorar per concetto diviso :

quando il santo Dottore inclinerebbe a porre negli Angioli anche la memoria, quantunque secondo che è nell'intelletto, non come parte dell'anima sensitiva (Q. LIV). Gli Angeli in fine (e questo toccava gli Averroisti) sono sostanze intellettuali separate, o, come dice il Poeta, *scintille*, il cui numero

Più che il doppiar degli scacchi s'immilla.

Ma, lasciando le altezze teologiche, fermiamoci meglio alla poesia che spira dentro di questo

. . . . . angelico templo
Che solo Amore e Luce ha per confine.

È nell'Angiolo dantesco luce e amore, siccome abitatore del cielo, che

. . . . non ha altro dove
Che la Mente divina, in che s'accende
L'amor che 'l volge e la virtù ch'ei piove:
(*Parad.* XXVII).

e luce e amore è quanto più alto ne' concepimenti umani, che tengon sempre del sensibile, si può dare a creatura che avanzi l'uomo, e goda dell'ordine superiore, cui è indirizzato a partecipare l'inferiore per la intelligenza e la carità, così che si può accostare per progressiva ascensione a quella viva Luce,

. . . . che sì mea
Dal suo Lucente che non si disuna
Da Lui nè dall'Amor che in lor s'intrea.

Se non che, il nome di così belle creature dà il loro ufficio di essere ministre di Dio; e pertanto i cieli che a nostro basso vedere adombrano gli ordini angelici, siccome il *Punto,* da cui

Depende il cielo e tutta la natura,

ci dà l'Essere eterno, creatore di *ciò che non muore e ciò che può morire;* si abbassano qualche volta alla terra, non perdendo quella che c'è

. . . . . mirabil convenenza
Di maggio a più, e di minore a meno,
In ciascun cielo a sua intelligenza,

e hanno che fare coll'uomo; intrecciandosi di questo modo il soprannaturale e il naturale nel conseguimento dello stesso fine, che è il bene e il vero

. . . . . in che si queta ogn'intelletto.

I due punti estremi della esistenza universale sono *fuoco* e *ghiaccio*. Fuoco accenna la virtù viva dell'Essere creatore, in cui vivono e si fan belle le creature beate, e più veloce che gli altri muove il cerchio o il cielo che immediato il circonda,

Per l'affocato amore ond'egli è punto.

Ghiaccio significa la privazione dell'amore, quasi morte della creatura dannata, l'accostamento al nulla, l'avversione da Dio in che i teologi pongono il peccato: col fuoco è la luce e il dì che non ha fine de' cieli; col ghiaccio è la tenebra e la notte eterna dell'inferno. L'uomo in vita è in mezzo alla luce e alla tenebra, che benchè cosa fisica son simbolo spirituale; e poichè l'intelletto suo e la volontà son per sè deboli, e di più in stato di prova, occorre a lui aver ajuto soprannaturale perchè guardi sempre alla luce, e sfugga le tenebre; si

accosti al punto onde parte fuoco e luce, anzichè all'altro cui cinge ghiaccia e notte. Gli Angeli appunto servono a tanto ajuto. Dante usando del simbolo della luce come propria del Paradiso, seguiva l'insegnamento filosofico delle scuole, il quale era giunto a dir della luce che fosse qualcosa d'incorporeo; siccome nel fare degli ordini angelici tanti cieli che s'abbiano eterno die, non ripeteva che la dottrina di S. Agostino, il quale nella creazione del cielo secondo Mosè scorgeva la creazione angelica, e ne' giorni della Genesi la successiva cognizione degli Angeli, che anche per S. Tommaso poteva ben dirsi *giorno*, stante la luce che è causa del giorno trovarsi *in spiritualibus*, nè punto esser corpo (*Sum.* I.ª Q. LXXIV-LXVIII). Dando poi agli Angioli ufficio che li avvicinasse agli uomini, non credeva nè manco doversi scostare nella sua visione dalle dottrine teologiche sul proposito, e dalle forme sensibili con che i libri sacri e il simbolismo cristiano rappresentavano i messaggieri celesti. Scendendo in terra l'Angiolo non è più fiamma viva, ha somiglianza umana, e le ali non gli restano che per significare il mondo superiore cui appartiene e il suo ministerio d'*ufficiale* di Dio. Nell'Inferno ove è notte per mancanza di luce, ove è stridore di denti e rabbia per difetto di amore, l'Angiolo che è luce, e amore non ha luogo: esso è potuto vedere dal Poeta nel Purgatorio, ove all'aria fosca, morta, e senza tempo tinta delle bolge infernali, alla profonda notte,

Che sempre nera fa la valle inferma,

succede

Dolce color d'oriental zaffiro;

e si sente vicino

> Lo bel pianeta che ad amar conforta;

e consola l'anima affannata del Poeta sin dal primo entrare la dolcezza del canto di Casella,

> Amor che nella mente mi ragiona.

Nè si dica che pur nell'Inferno ebbe il Poeta soccorso da un Angiolo a passare le negate mura della città di Dite. Quel *messo del cielo*, cui accompagnava

> Un fracasso d'un suon pien di spavento,
> Per cui tremavan ambedue le sponde,

somigliante a *vento impetuoso*

> Che fier la selva, e senza alcun rattento
> Dinnanzi polveroso va superbo,
> E fa fuggir le fiere e li pastori,

non è punto qualcuno dell'angelica schiera (e molto meno un Mercurio, un Enea, un Arrigo); ma è lo stesso *Spirito di Dio* vestito di tutto il sublime onde nella Bibbia appare, e raccostato a qualche similitudine che il Poeta aveva studiato in Virgilio, da cui confessa aver tratto lo *bello stile* de' suoi versi. Vento, turbine, procelle circondano Jeova; al cui apparire la terra trema, e al cui tocco le montagne fumano e si dileguano: vento tempestoso esegue la sua parola (*Sal.* CXLVIII); fa suo carro delle nubi, passeggia sulle penne de' venti *Sal.* CIII), la sua quadriga è quasi turbine, e il suo furore e sdegno è fiamma di fuoco che consuma. Egli li-

bera il debole che è in mezzo alle necessità, lo conduce fuori delle tombe e dell'ombre di morte, atterra le porte di bronzo, e spezza i chiavistelli di ferro (*Sal.* CVI). E quando gli Apostoli sono chiusi nel cenacolo aspettando le promesse del Maestro, che dall'alto de' cieli loro avrebbe mandato lo Spirito di Dio, questo non scende che accompagnato di subitaneo suono come soffio di vento impetuoso. Il vento impetuoso e il fracasso e suono pieno di spavento cui è comparato, e da cui è preceduto il messo del cielo che giunge alla porta di Dite, e con una verghetta l'apre senza alcun ritegno, è sufficiente simbolo che ci dava il Poeta dello Spirito di Dio, sotto cui figurava la grazia detta da' teologi efficace, il quale veniva ad aiutare l'uomo infermo e contrastato dal peccato, come è raffigurato nel Salmo CVI. Messo di Dio è per Dante non l'Angiolo solamente, ma chi rappresenta e fa compire

. . . . quella voglia
A cui non puote il fin mai essere mozzo.

Messo di Dio pertanto è nel Purgatorio (C. XXXIII) quel *cinquecento dieci e cinque*, che doveva uccidere *la fuia* e il *gigante,* che con lei delinqueva. E avverti che è nel II del Purgatorio che il maestro dice per la prima volta a Dante:

Ecco l'Angel di Dio: piega le mani:
Oma' vedrai di sì fatti ufficiali.

La vista di Angeli è già nuova pel Poeta: il che non accorderebbe punto, ove in quel Canto IX dell'Inferno

quel *del ciel Messo* fosse stato uno di questi *ufficiali*, che d'ora in poi occorrono ai due viaggiatori nella montagna del Purgatorio. Alla riviera d'Acheronte il Poeta sente tremare la buja campagna sì forte da spaventarlo, mentre

La terra lacrimosa diede vento
Che balenò una luce vermiglia,

la quale vinse in lui ogni sentimento, così che cadde

. . . . . come l'uom cui sonno piglia.

E riscosso dall'alto sonno da un *greve tuono,*

Come persona che per forza è desta,

il Poeta si trova in nuovo luogo, cioè al di là dell'Acheronte, su la proda

Della valle d'abisso dolorosa.

Questo è stato uno de' passi che o i Comentatori hanno saltato a piè pari, o taluni han voluto pur trovarvi un Angelo che di questo modo fa passare il Poeta all'altra riva. Ma, non si ha più che vento, baleno e tuono; dov'è almen uno degli attributi degli Angioli? e senza dire che per nulla starebbe qui un Angelo con l'architettura razionale ed allegorica del divino Poema. All'opposto, se s'intende per lo Spirito di Dio, che varrebbe moralmente l'opera della grazia, il quale secondo le figure bibliche è sempre accompagnato da vento e da rumore, noi abbiamo ben netto il passo; e possiamo lodare il Daniello e il Vellutello che vi sospettarono, più che un

angelo, la virtù divina della Grazia. Dante aveva a mente quel luogo del salmo XVII: " E tuonò da' cieli il Signore,.... mandò dall'alto, e mi prese, e mi tolse fuori delle molte acque. " Questo salmo XVII è appunto quello da cui il Poeta trae spesso imagini e simboli, e in cui sta il comento dell'ajuto che ben due volte gli viene nell'Inferno, alla riva d'Acheronte o alle porte della città di Dite [1].

Nel Purgatorio adunque, quando il Poeta ha riveduto la luce, e ai *lamenti feroci* succedono dolci *canti*, vengono gli Angeli, in luogo di demoni, quasi a far presentire la vicinanza del Paradiso. Luce e volo son propri del primo Angiolo che è visto:

Ed ecco, qual sul presso del mattino,
Per li grossi vapor Marte rosseggia
Giù nel ponente sopra 'l suol marino;

1 Nelle vite dei SS. Padri si ha in quella di S. Onofrio un passo che richiama i versi danteschi: « Baciando io i suoi piedi santissimi fu fatto un odore aromatico come di Paradiso; e guatai e vidi l'aria turbata o tremuoti grandissimi; ond'io per la paura caddi in terra quasi mezzo morto, e tutte le mie membra si dipartiano per la paura. E giacendo me ai piedi di S. Onofrio, un poco levai gli occhi e vidi i cieli aperti e le milizie degli angioli discender giù, e stavano sopra lo corpo del SS. Onofrio; e udii grandissime boci in aria salendo, le quali boci laude facevano in quell'ora, e vidi la moltitudine degli angeli che aveano fatto il cerchio intorno, e aveano turibili, e ceri, e udi' una boce terribile che diceva: Esci fuora, anima pacifica, e vieni a me che io ti metterò nella requie di vita eterna che tu hai amata e desiderata, tra i patriarchi e santi. E subito s'aprirono i cieli, e Cristo venne incontro a S. Onofrio ». Ved. CAVALCA, *Vite*, vol. VI, pag. 25. Milano 1854.

La nostra interpetrazione è stata accolta dal Ferrazzi nel suo *Manuale Dantesco*, vol. IV, p. 224, 372, 375, Bass. 1871, e dal CAMERINI nelle note al c. IX. *Inf.* della *Divina Commedia* edita del Sonsogno, Milano 1873.

Cotal m'apparve (s'io ancor lo veggia!)
Un lume per lo mar venir sì ratto,
Che il muover suo nessun volar pareggia.

E appena il Poeta ha ritratto un po' l'occhio, il rivede *più lucente e maggior fatto,* mentre un non so che bianco va apparendo in ali, e già prima che Dante Virgilio conosce essere *Angel di Dio,* cui nulla fa uopo d'argomenti umani.

Vedi che sdegna gli argomenti umani,
Sì che remo, non vuol, nè altro velo
Che l'ali sue, tra liti sì lontani.
Vedi come l'ha dritte verso il cielo,
Trattando l'aere con l'eterne penne,
Che non si mutan come mortal pelo.

Nè Dante potè sostenere, quando fu dappresso, la vista dell'*uccel divino,* il quale portava in faccia la luce di Paradiso, sì chè

. . . . . parea beato per iscritto.

Nè il ritorno dell'Angelo fu altro che il venire:

Ed el sen gio, come venne, veloce.

Gli Angioli spirano al Poeta tutt'altra poesia che le rime aspre e chioccie dell'Inferno. Quando sull'ora che la sacra squilla pare *il giorno pianger che si muore,* le anime dell'ottavo canto pregano, cantando l'inno *Te lucis ante originem* cogli occhi rivolti alle superne sfere, aiuto e custodia contro il serpente della valle, e tacite riguardano in su, quasi aspettando; il Poeta ci mette innanzi i due Angioli che scendono:

E vidi uscir dall'alto, e scender giue
 Du'Angeli con due spade affocate
 Tronche e private delle punte sue.
Verdi come fogliette pur mo' nate
 Eran lor veste, che da verdi penne
 Percosse traean dietro e ventilate.
. . . .
Ben discerneva in lor la testa bionda,
 Ma nelle faccie l'occhio si smarria
 Come virtù ch'a troppo si confonda.

È la luce sempre del Paradiso che gli Angeli portano con sè, e il Poeta come uomo viatore, non può riguardare: nè il biondo è altro che simbolo di perfezione, come ben si è comentato; o, come dice il Landino, *e capegli biondi significano incorruptione;* ciò che è proprio di creature spirituali, le quali per Dante sono forma e materia uscite ad un tratto, che fa cima del mondo perchè puro da potenza. E quando Beatrice, già l'antico amore del Poeta, scende come simbolo della divina scienza o della teologia rivelata, a pigliare il luogo di Virgilio, al quale non poteva esser conceduto l'andare più innanzi, fra il rosato della parte orientale e il bel sereno dell'altro cielo, il Poeta non vede la sua Donna che circondata da Angioli, o velata sotto l'angelica festa:

Così dentro una nuvola di fiori,
 Che dalle mani angeliche saliva
 E ricadeva giù dentro e di fuori,
Sopra candido vel, cinta d'uliva,
 Donna m'apparve sotto verde manto,
 Vestita di color di fiamma viva.

Che se poi il Poeta già vede un'altra discesa, quella di Cristo e di Maria, fra *migliaia di lucerne* sopra cui risplendeva

Un Sol che tutte quante le accendea,

allora quando può guardare come in prato di fiori coperti d'ombra quelle

. . . . . più turbe di splendori
Fulgurati di su, di raggi ardenti,
Senza veder principio di fulgori;

e si ferma sul bel *fiore* che è Maria, e aveva *maggior foco*; vede che

Per entro il cielo scese una facella,
Formata in cerchio a guisa di corona,
E cinsela, e girossi intorno ad ella:

e il suo parlare era dolcissimo suonar di lira, a petto a cui

Qualunque melodia più dolce suona
Quaggiù, e più a sè l'anima tira,
Parrebbe nube che squarciata tuona.
(*Parad* XXIII).

Era l'angiolo Gabriello il cui ratto muoversi in giro faceva della sua luce una facella a modo di corona, e delle sue parole quella *circulata melodia* tutta celestiale. Qui la luce è canto insieme e danza, perchè al posseso della verità e del bene segue la gioia; e il Poeta ricor-

dava gli Angeli essere stati simboleggiati nelle stelle del mattino che danzino intorno al Creatore. Fra i beati che furono uomini, S. Pietro è il solo che può star dietro agli Angeli di Dante, luce e amore, canto e giro di cerchi infiammati, e ciò per quel che il Poeta appunto simboleggiava nella luce e nell'amore, cioè la superiore visione di Dio e la beata vicinanza che ne è effetto. Da quelle celesti carole che fiammano a guisa di comete, il Poeta ci dice,

Di quella, ch'io notai di più bellezza,
Vid'io uscire un foco sì felice,
Che nullo vi lasciò di più chiarezza.
E tre fiate intorno di Beatrice
Si volse con un canto tanto divo
Che la mia fantasia non mi ridice.

E Beatrice chiama questo *foco* luce eterna del *gran viro*

A cui nostro Signor lasciò le chiavi,
Ch'ei portò giù, di questo gaudio miro;

e dice niente essergli occulto, stante tenere il *viso*

Ov'ogni cosa dipinta si vede.

Nel Convito Dante filosofeggia sulla partecipazione che c'è della luce divina nelle intelligenze, fermando che più e meno si riceve, secondo il modo della virtù e dell'essere; siccome avviene della luce del sole, la quale benchè una e da uno fonte derivata, *diversamente dalle corpora essere ricevuta.* Onde, tra le creature intelligenti " la bontà di Dio è ricevuta altrimenti dalle

substanzie separate, cioè dagli angeli, che sono senza grossezza di materia, quasi diafani per la purità della loro forma. " E questa era appunto la dottrina delle scuole di teologia e di filosofia, dalle quali uscivano dapprima le due Somme di S. Tommaso, e indi la divina Commedia del nostro fiorentino.

Così celestiale tipo adunque dell'angelica natura, ch'è *cosa intellettuale*, e sotto forma corporea quasi diafana, era dal Poeta lasciato a tipo estetico della forma angelica, che la nuova arte cristiana andava rappresentando per le tavole de' pittori e i bassorilievi della scultura. Le antiche cattedrali avevano dato a Dante l'Angelo dalle ampie ali, e dalla persona più che umana, quale si vede ancora ne' mosaici del Duomo di Monreale o di Santa Maria dell'Ammiraglio. Il Poeta degli Angeli del Purgatorio e del Paradiso dava all'arte novella i delicati tipi ond'essa ha informato le tele e i marmi; quelle forme diafane di luce spirituale, che se fu detto essere le meno commoventi de' tipi cristiani, sono di certo nelle ragioni del bello le più acconcie a farci gustare le bellezze paradisiache; e se non si vogliono da principale, pure esse ci danno la gloria che sola può stare intorno o alla Vergine o a Dio Padre. Chi non ricorda come tipi celestiali incomparabili gli Angeli del beato Angelico, di Raffaello, di Andrea del Sarto, che hanno proprio tutta la bellezza e dolcezza nell'aria delle teste e delle movenze che è negli angioli di Dante? Che se vuoi, nel Cristo all'orto o nella Annunciazione, la figura dell'Angiolo può bene avere quella calma ideale che l'Hegel cercava nella sua teorica del bello artificiale, e quella soave trasparenza sotto il sensibile, ma indefinita, della beatitudine, e del cielo, che si vuole in un messaggiero celeste, nunzio

del divino mistero alla creatura che è l'ideale terreno della morale purità. Il Santo e l'Angiolo è vero non possono uguagliare il tipo estetico di Dio Padre, di Cristo, della Vergine; ma, nè manco è vero che questi due tipi dell'arte cristiana dipendano dal partito della composizione, come accessorii e non figure principali. Nella scarcerazione di S. Pietro dipinta nelle Stanze del Vaticano, Raffaello fece dell'Angelo la figura principale; e fra quelle pitture il Vasari la dice " la più divina e da tutti tenuta la più rara : " nè diversamente fece Guido Reni in quell'ideale bellissimo del suo S. Michele. L'Angiolo, comechè incorporeo assume forma sensibile, che vale a rappresentarsi la creazione superiore e più prossima a Dio da cui appunto riceve la luce che lo investe; e può far per sè un tipo speciale dell'arte. Una illustre poetessa, onore di Sicilia, seppe fare dall'Angiolo una figura non accessoria, quando cel rappresentava in que' stupendi versi *all'Angiolo mio*, così dolce compagno alle nostre gioie e ai dolori da farci proprio sentire da presso la immortale bellezza, che

sol degna è d'ammirarsi in cielo [1].

Noi più non abbiamo quelle volte d'oro di non poche cattedrali del medio evo, da cui riguardavano verso terra migliaia d'Angioli scolpiti di mezzo a que' ricchi rabeschi, e pendenti dall'alto in atto di sonare cetre e liuti, quasi ripetessero agli uomini le armonie del Paradiso, la cui luce sfolgorava dal dorato tetto; ovvero accompa-

1 Ved. *Poesie edite e inedite* di Giuseppina Turrisi Colonna, Palermo 1854.

gnassero le preghiere e i canti de' fedeli, che s'indirizzavano al trono di Dio: il tempio moderno ha quasi perduto il sublime, e sente più dell'umano che del divino. Ma, chi ha veduto nel coro della cattedrale di Palermo quelle stupende forme, veramente di Paradiso, degli angeli che Antonio Gagini ci lasciava scolpiti in marmo, benedice ancora alla dommatica e alla simbolica del cristianesimo, che hanno dato all'arte moderna questi tipi di un mondo superiore, assai lontani da' geni, sempre terreni, che la Grecia e l'Etruria avevano saputo scolpire sulle loro tombe, e l'Egitto e la Persia su' frontoni de' monumenti sacri; e ringrazia Dante d'avere spogliato il simbolo della natura angelica quanto più del sensibile, e fattolo veramente infocato di quella che è sola nelle sfere beate,

Luce intellettual piena d'amore.

LE PROSE MORALI E FILOSOFICHE

DI

F. PETRARCA

— 1 —

> Questa è la vera filosofia; non dico quella che si leva in alto con ali fallaci e che si va avolgendo per cose vane con pomposa dimostrazione di disputazioni sterili e senza frutto; ma dico ch' ella è quella che con brieve via camina verso la salute con certi e moderati passi.
>
> PETRARCA, Prologo al libro *de Rimedii* volg. da Giov. Dassaminiato.

Le opere filosofiche di Francesco Petrarca sono il parto di una mente che si riposa dalle irrequiete dubitazioni della umana scienza nelle serene affermazioni della scienza divina, e dal disgustoso vaneggiare dei sensi nella dolce pace della buona coscienza: vi si sente l' ultimo travaglio dell' intelletto che ha trovato finalmente la sua fermata e la calma, nella quale hanno tranquillità i varii affetti dell'animo. Alle passioni terrene sono succedute le elevazioni mistiche dello spirito; al battagliero sillogismo delle scuole il disdegno dei so-

1 v. *Francesco Petrarca e il suo secolo*, Opera monumentale edita per cura del cav. Prof. Gaetano Ghivizzani nell'occasione del VII° Centenario dalla morte del Petrarca, celebrato in Padova nel luglio di questo anno 1874.

fismi e la umile soddisfazione del cuore nel buon senso e nella dotta ignoranza del credente. L'ideale del Bello, del Vero, del Buono sempre sfuggito all'occhio mondano, perduto dietro *mortal bellezza, inganno di mente e ben fugace*, è raggiunto solamente dalla quieta contemplazione del divino; e l'incessante pianto della terra si è convertito in sereno riso celestiale. Fu detto che mancò al Petrarca la conscienza e la forza di sciogliere la contraddizione di un mondo che se ne andava e di altro che veniva, cioè del medio evo che finiva e del risorgimento che si affacciava, o del mondo cristiano che si addormiva e del mondo pagano che si ridestava [1]. Ma a noi pare piuttosto che le opere morali del grande Poeta sieno appunto la risoluzione di questa contraddizione che si è notata nell'Autore del Canzoniere; sicchè sotto questa considerazione il Petrarca, da poeta e da filosofo, sia anzi il poeta e il filosofo di tutti i tempi, rappresenti l'uomo intero negli affetti e nell'intelletto, nella vita esteriore e nella interiore, tanto da aver dato alla terra per fine il cielo, alla scienza la fede. Il procedimento stesso delle tre Cantiche della Divina Commedia, ma più tranquillo o più debole se si vuole, e come se fosse dolcemente tratteggiato dal beato Angelico, è dal Canzoniere alle Opere Morali del Petrarca. Il bello fisico si trasforma in bello morale, e questo termina nel vero in cui si riposano il cuore e la mente dell'uomo. Le Opere filosofiche del Petrarca sono pertanto di diversa natura : le une rappresentano il contrasto e il dramma che han fine nell'accordio e nella risoluzione finale dialettica; le altre suppongono la risoluzione, mancano del dramma, e re-

1 v. De Sanctis, *Stor. della Letterat. Ital.* v. I, p. 282 e segg. Nap. 1870.

spirano tranquillità di anima e serenità di ragionamenti, quell'*inveni requiem* [1] ch'è inciso sopra una delle quattro colonne che sostengono in Arquà il mausoleo del Poeta.

Dal libro de' *Rimedii dell'una e dell'altra fortuna* all'altro della *Vera Sapienza* si ha un'ascensione continua della mente e del cuore verso la quiete ultima che si ottiene dal possesso del Vero e del Bene sommo; che è l'ideale cui l'uomo sempre sospira, e dalla privazione del quale nasce la tenebra dell'intelletto e l'agitamento tempestoso dell'animo. E come in queste Opere morali del Nostro abbiamo lo specchio della sua mente e della sua conscienza, così abbiamo pure in esse ad una volta lo specchio de' tempi dell'Autore, di maniera che le opere filosofiche del Petrarca non sono opere di un solitario che si diede a vita ascetica, siccome qualcuno ha predicato; bensì sono le meditazioni di un savio che riguarda nella conscienza dell'uomo per sè stessa, e ne' sofismi e ne' vizi degli uomini de' suoi tempi. I quali il filosofo studiò tanto da vicino da essere stato egli medesimo *gran parte* nelle cose di quel tempo; sia vivendo onoratissimo alle Corti de' Signori, de' Principi e de' Papi; sia viaggiando a suo ammaestramento per paesi diversi; sia visitando le Università più celebrate di Europa, scolare e maestro, premuroso ricercatore di antichi codici, e nobile poeta laureato.

Le grandi lotte della scolastica rumoreggiate per ben tre secoli nelle Università di Francia, d'Italia e di Germania, erano a' tempi del Petrarca assai indebolite : le

1 *Inveni requiem : spes et fortuna, valete.*
Nil mihi vobiscum est; ludite nunc alios.

menti venivano alienate da' rigori e dalle astrattezze delle formole della scuola, prese dal gusto de' classici scrittori che si tiravan fuori dell'immeritato obblio; e la bellezza di que' modelli e le ricordanze della greca e latina antichità legavan gli animi più allo studio dei versi di Virgilio e de' libri di Cicerone, che a quello delle Categorie e del sillogismo di Aristotile. Le scuole filosofiche italiane de' tempi del Petrarca rassomigliavano molto alla scuola neoplatonica e alessandrina de' tempi di Proclo, di Giamblico e de' teurgisti, che fecero perdere in vaneggiamenti puerili le sottili ed ardite speculazioni di Ammonio, di Plotino, di Porfirio: aveva molta voga l'Averroismo da una parte, e dall'altra si andava perduti dietro all'astrologia e alle secrete rivelazioni di Pietro d'Abano e di Cecco d'Ascoli. In grazia di Averroe si erano perduti di vista i due grandi maestri dell'antichità Platone e Aristotile; per la ruvidezza della forma si sentiva disgusto di S. Tommaso e de' Dottori cristiani delle scuole; per avidità di facile sapere e per curiosità delle menti, si correva dietro ai maestri di alchimia, agli astrologhi, agli iniziatori ne' secreti della natura. Era un grande agitamento di spirito succeduto a quello che aveva invaso le scuole e le Università colle sette dei Nominali, de' Realisti, e de' Concettualisti: ma sapeva di leggerezza e di vanità, che non potevano punto gradire a un uomo di gravi studi e tutto invasato dello spirito antico, qual era il Petrarca. Egli è vero che il Nostro non fece studio profondo sulle opere di Platone e di Aristotile, le quali conobbe piuttosto per esercizio filologico che per istudio scientifico; benchè il suo maestro di greco, Barlaamo, fosse stato bene istruito nelle dottrine platoniche: ma le testimonianze di Cicerone e

di S. Agostino, e indi la sua stessa lettura più che il rispetto de' maestri della scolastica, se gli avevan fatto giudicare assai grande il filosofo di Stagira, lo avevano insieme persuaso che grandissimo sopra tutti i filosofi ed eloquentissimo fra gli uomini era stato Platone [1], alle cui nobili dottrine egli sentiva per natura irresistibile inclinazione [2]. Il gusto artistico che pigliava preponderanza nella cultura generale rimuoveva gli animi dalla scolastica, rinunziando alla sostanza per la forma; e l'esser meglio imparentata all'arte, e in specie alla poesia, la dottrina platonica, anzi che l'aristotelica, fu cagione che filosofando il Petrarca volle piuttosto ispirarsi negli orti dell'Accademia, che chiudersi ne' portici del Liceo. Pertanto, platonico più che aristotelico, anzi ciceroniano, si compiaceva di ripetere la sentenza di Panezio riferita da Cicerone, cioè, che Platone fosse l'*Omero dei filosofi*, avendo già per consenso di grandissimi uomini il primato della filosofia, siccome Omero l'ebbe della poesia [3]. E sdegnato contro la sofistica de' suoi tempi, siccome si vede dalle lettere al suo amicissimo Tommaso Caloria contro un vecchio dialettico che armeggiava di entimemi [4], non curò il metodo sillogistico, e volle ad imitazione di Platone, di Cicerone e di S. Agostino, filosofare in sciolta orazione dialogando o dissertando, ovvero conversando per lettere cogli amici.

Le opere morali adunque del Nostro debbono andare

1 « Princeps philosophorum Plato. » *De vita solit.* L. 1 c. II. « Plato eloquentissimus hominum. » *De suipsius et alior. ignor.*

2 v. *Res memorandae. De studio et doctr.* cit. dal Buhle, *Hist. de la Philosoph. moderne* I. II. 16. p. 69 e segg. Paris 1816.

3 v. *Epistol. famil.* L. IV. 9.

4 v. *Epist.* cit.

distinte e divise a me pare in tre classi [1]: l'una è di quelle che ci danno la tesi solamente delle dottrine dell'Autore; l'altra di quelle che ci presentano come l'antitesi; la terza di quelle che raccolgono la tesi e l'antitesi in una sintesi; di maniera che il pensiero filosofico del Petrarca è rigorosamente dialettico; riduce l'opposizione a conciliazione, la contenzione a risoluzione, il dramma concitato del dialogo a sereno colloquio, la vita attiva alla contemplativa, il tumulto delle passioni alla pace dell'anima, il sillogismo della scuola al credo della Chiesa. La quale dialettica della filosofia petrarchesca fa senza dubbio appartenere il Nostro alla scuola platonica della

1 Le edizioni consultate delle opere filosofiche del Petrarca sono le seguenti:

FRANCISCI PETRARCHAE *florentini Philosophi, Oratoris et Poetae clarissimi* etc. *Opera quae extant omnia*. etc. Basileae excudebat Henricus Petri, anno MDLIII.

Varie opere filosofiche di FRANCESCO PETRARCA *per la prima volta tradotte in volgar favella*. Milano, Silvestri 1824.

De' Rimedii dell'una e dell'altra fortuna di messer FRANCESCO PETRARCA *volgarizzati nel buon secolo della lingua per* D. GIOVANNI DASSAMINIATO *monaco degli Angeli*, pubblicati da D. Casimiro Stolfi. vol. 2 in Bologna, Romagnoli 1867-1868; (Collezione di opere inedite o rare de' primi tre secoli della lingua italiana pubblicate per cura della Commissione pe' testi di lingua).

Fioretti de' Rimedii contro fortuna di messer FRANCESCO PETRARCA *volgarizzati per* D. GIOVANNI DASSAMINIATO etc. Bologna, Romagnoli, 1867 (Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XVII, disp. LXXX).

Del disprezzo del mondo dialoghi tre, prima versione italiana preceduta da un discorso sulla religiosità dell'Autore del prof. Giulio Cesare Parolari. Milano 1857.

Lettere Senili di FRANCESCO PETRARCA, volgarizzate e dichiarate con note da Giuseppe Fracassetti. Firenze, Lemonnier, 1870.

filosofia cristiana [1]; prevenendo così il Petrarca e il risorgimento delle lettere classiche e l'apparizione de' Platonici del secolo XV, fioriti più che altrove in Toscana patria del grande poeta, e nella Venezia, ultima dimora del sommo filosofo.

La prima classe si compone delle *Epistole* di argomento morale, come per lo più le *senili,* e del libro dei *Rimedii dell'una e dell' altra fortuna :* la seconda del libro *Dell'ignoranza di sè stesso e degli altri,* e di quelli *Della vita solitaria* e *Dell'ozio dei Religiosi;* la terza del libro *delle Confessioni o del suo Secreto,* cioè *Del disprezzo del Mondo,* dell'altro *Della vera sapienza,* dei *Salmi penitenziali* e de' canti de' *Trionfi,* i quali già fermano in Dio la suprema armonia della dialettica universale. Nè valga contro questa connessione logica delle opere filosofiche del Petrarca il dire che non risponda alla loro composizione, o per lo meno alla loro comparsa cronologica : stantechè non tutte le opere che si pubblicano da uno scrittore hanno avuto sempre nella sua mente l'ordine stesso della loro pubblicazione; e un'opera prima ideata vien mandata fuori dopo di altra che fu concepita posteriormente nel pensiero del suo autore [2].

Nelle Epistole morali, che il Petrarca stesso compara a' doni meglio ponderati e più rari de' vecchi, anzichè

1 Ubi de Religione, idem de summa Veritate et de vera felicitate, dequa aeterna salute cogitandum incidit, aut loquendum, non Ciceronianus certe aut Platonicus, sed Christianus sum " *De ignor. suips. et alior.* p. 1162 ed. cit. Basil.

2 Ne ha dato esempio ai nostri tempi il Gioberti che concepì prima la *Protologia,* la *Filosofia della Rivelazione* e la *Riforma Cattolica,* e intanto pubblicò innanzi la *Indroduzione,* il *Primato*, il *Gesuita moderno,* che furono pensati dopo.

a quelli un po' corrivi de' giovani [1], è la gravità di un maestro che insegna senza obbiezioni la più sana morale, scevra dell'asprezza stoica ed olezzante la soavità cristiana: ti ricordano Seneca, ma non il Seneca che ora cristianeggia ora paganeggia, bensì un Seneca profondamente cristiano e filosofo, che sente dentro dell'animo la virtù che predica furori colle parole, e desidera tutti buoni e virtuosi, a ragione che senza la virtù a nulla approdi la sapienza. Che anzi come questa sia indirizzata alla pratica e al buon governo della cosa pubblica, volle appunto significarlo il Nostro sì nei libri delle Cose memorabili, e sì in quelli della eccellente Amministrazione della Repubblica e degli Officii e delle virtù di un Capitano. E però la prima delle Senili si riscontra colla seconda parte del libro de' Rimedii dell'una e dell'altra fortuna; v'insegna il disprezzo dello blandizie della fortuna, disprezzo confermato colla lettera al Cardinale di Albano, nella qualo rifiuta gli onori profferti. E così avvisa in altra lettera al suo Francesco Bruno l'intendimento finale di quel libro, ammonendolo che e nella povertà e nella ricchezza avvi sempre luogo per la virtù; e poichè il fine della vita, benchè prossimo, è incerto, si ride degli astrologi che dice mensogneri e sciocchi, e vuole che meglio tutta la cura sia posta nella buona coscienza e in Dio; in Lui che non è fallace riposi tutta la speranza; da Lui sono fugate con un soffio le ombre che offendono il sereno dell'animo; nessuna fortuna sulla terra è stabile, ma si avvicenda e muta sì la prospera che l'avversa, sì che i miseri han sempre da sperare e i felici da temere, essendo per tutti, come ricorda al

1 v. *praefat. Epist. de Rebus Senilibus* L. I. I.

Pilleo vescovo di Padova, eguale il giro dell' istabile ruota; nè la fortuna starsi fuori della opinione, di guisa che altri viva povero in mezzo a larghe ricchezze, altri ricco in mezzo a somma miseria. Queste considerazioni faceva il Nostro a Tommaso del Garbo, spiegando sul proposito de' quesiti che gli aveva fatti il maestro fiorentino, la ragione perchè non credendo alla fortuna (*nudum nomen*) come a cosa reale, pur avesse intitolato il suo libro *de' Rimedii dell' una e dell' altra fortuna*. Volle, e non altro, mantenere la volgare opinione della *fortuna*, trattando degli opposti stati e condizioni diverse in che può trovarsi l'uomo vivendo, e degli accidenti delle cose che passano durante la nostra vita. Come carissimo poi tra' beni della vita reputa il Nostro l'amicizia, ma filosofeggia intanto con mirabile sapienza sopra la breve durata delle amicizie non fondate sulla virtù scrivendo a Guglielmo Mormanno cavaliere napolitano. Dice la sapienza essere veramente il massimo dei beni; ma avverte esserci pure una somma scienza nell'ignorare certe cose; pone la dottrina e la filosofia nell'amore della vera sapienza, ma non si è dotto e sapiente, se non quando si è pio: consiglia, sii amatore della scienza, ma più della virtù; sii amico di Aristotile, ma più di Cristo [1]. Per lui null'altro desidera nella quiete e solitudine della campagna, ove *legge, scrive, medita, ricorda amici assenti e defunti*, che *un buon fine (nihil valde cupio nisi bonum finem)*. E a questo che *un buon*

1 « Cura ut sis doctus et si potes philosophus, quod esse aliter non posses, nisi sapientiam veram ames : vis esse sapiens ac doctus, esto pius; amator scientiae, sed virtutis magis, amicus Aristotili, sed amitior Christo » *Senil.* LXIII. *Donato Apenigenae grammat.* p. 1017, t. II Opp. cit.

fine sia la meta ultima di tutti gli uomini, intendono tutti gli scritti morali del Nostro, che sono appunto senza dubbio i libri di morale filosofia più importanti in quel secolo decimoquarto [1].

Il libro de' *Rimedii* è scritto da filosofo stoico cristiano, e tutte le sentenze di questo libro possono ben dirsi, siccome bene a proposito furono chiamate, i *Fioretti* della filosofia antica socratica e della moderna cristiana. È l'opera poi tra le filosofiche e morali del Petrarca forse più conosciuta, sì che ebbe la fortuna di un buon volgarizzamento del secolo stesso dell'Autore, e di una scelta del *fiore* delle sue sentenze, fatti da D. Giovanni da Samminiato monaco di S. Maria degli Angeli di Firenze; volgarizzamento e scelta di sentenze che abbiamo

1 Il Bruchero giudicò delle opere morali del Petrarca che non sono: « aridi deserti di controversie inutili per la emendazione dell'animo, ma orti fiorenti di eleganti ed utili osservazioni prese da ogni letteratura; e i medesimi suoi libri poetici ed istorici e quelli singolarmente delle *Cose memorande*, palesano il suo ingegno sempre pieno di vera filosofia (*De primu Conat. restit. Philosoph.* c. I § VIII) » : giudizio che è fatto proprio da Appiano Buonafede nella sua opera *Della istoria e della indole di ogni filosofia* (v. III, c. LXXXVII, p. 467 Mil. 1837). E così il Buhle consacra un bel capitolo alla *filosofia del Petrarca*, e nota come mentre le scuole tuttavia romoreggiavano d'inutili questioni, « Pétrarque introduisait sa philosophie modeste, qui enseignait des vérités utiles, en même temps que la véritable vertu. Nul écrivain, pendant tout le moyen âge et jusqu'à lui, n'eut égard, d'une maniere aussi immediate aux vrais besoins théorétiques et pratiques de genre humain, ne porta une attention aussi sévère sur soi-même et sur les autres, ne montra autant d'esprit et de connaissances de la philosophie des anciens, enfien, ne s'exprima avec autant d'art, et dans un style aussi élégant. » v. *Histoire de la Philosoph. moderne* etc. t. deux. 1er Par. ch. III, p. 98. Paris 1816.

veduto non è guari mandati alle stampe nella Collezione de' buoni testi de' primi tre secoli della lingua. Si è detto che avesse fatto concepire al Petrarca quest'opera de' *Rimedii* dell'una e dell'altra fortuna l'ode oraziana *Aequam memento*, e che colla sua opera avesse voluto l'Autore quasi recare a compimento quello che aveva fatto Seneca solamente rispetto all'*avversa fortuna*. Al che si avrebbe potuto aggiungere, che pur dovettero esser presenti alla mente del Petrarca il libro di Boezio Della Consolazione della filosofia, e l'altro di Arrighetto da Settimello Dell'avversità della fortuna e della Consolazione della filosofia; libri che in fondo trattano lo stesso argomento del Nostro. Se non che, lasciando da parte la indagine delle fonti, e venendo al libro, la prima parte di esso presenta la vanità delle cose umane, ed è contro l'orgoglio che può venire all'uomo dalla prospera fortuna, sì chè ricordando in questa parte l'Autore il libro divino dell'Imitazione di Gesù Cristo, ti sembra un Leopardi cristiano del secolo XIV. Ma la seconda parte conforta de' mali della vita che occorrono per l'avversa fortuna; e l'Autore colla speranza del credente s'innalza a presentire i gaudii del trionfo finale del bene sul male, e precorre alla universale palingenesia per la quale la terra è destinata ad incielarsi, ed il finito ad accostarsi quanto più gli sarà possibile all'Infinito. Il *Gaudio* nella prima parte dell'opera che è de' rimedi contro la prospera fortuna, conta per ordine tutti i beni della vita; ma la *Ragione* dimostra la vanità di questi beni che passano, e mentre si crede possederli ci mancano; in opposto al vero bene che non manca giammai, ed è la verità e la virtù, unico obbietto della cognizione e della operazione umana.

Vantasi il Gaudio, ad es. dello scriver libri (C. XLIV), dell'esser dottore (XLV), de' vari titoli di dottorato che pur sono de' meno materiali tra' beni di che l'uomo può godere; e intanto la Ragione consiglia meglio a legger libri che a scriverli; e meglio a convertire quello che si legge in regola e reggimento attivo della vita, che male e poco modestamente usar l'ozio e la scrittura: e a chi scrive per cupidità di fama fa sapere che nessuna cosa può esser fatta più vana. Più che il titolo dell'esser dottore, la Ragione richiede dal Gaudio la *scienza;* e in faccia a' titoli vari che sono " vanità che abbonda di frondi, ma è vuota e priva di frutti, " la Ragione pone che, la virtù è contenta d'uno titolo, o piuttosto di niuno; essa medesima è a sè titolo. " Nè si fa almanco lieta del titolo stesso del magistero di filosofia e della corona dell'alloro; chè la filosofia " non ti promette nè offera sapienzia, ma amore d'avere sapienzia; e non possono intendere o vero amare la vera sapienzia, se non l'anime purgate e nette e piatose. " Chi non si ha la vera sapienza che è nella *pietade*, non possiede che *dialettica nuda e piena di parole*, e armeggia con *ventose disputazioni e sofismi di loica.* E la corona nulla ha dato di utile all'animo, ma porta fatica e invidia, essendochè " l'albero verdissimo, essendo strozzato e troncato, si secca, se non è inaffiato con molta industria e continua sollecitudine; " e di più gli ornamenti hanno già nociuto a molti a tempo di pace e di guerra. " (C. XLVI).

Quanto poi alla bellezza del corpo, onde si compiace il Gaudio, la Ragione oppone la bellezza dell'animo, " la quale la lunghezza del tempo non potrebbe spaventare, nè infermità potrebbe spegnere, nè ancora la morte medesima: e alla sanità del corpo stanno in contrario

le mille generazioni d'infermità che fanno guerra alla sanità, e gl'incitamenti che da essa posson venire al peccare, onde è che " la sanitade del corpo acciò che ella non sia nociva a chi l'hae, debbesi temperare non altrimenti che aggiungendo alla sanitade del corpo la buona sanitade e virtude dell'animo. Niuna cosa è in alcuno lungo peggiore, che quando l'animo infermo abita in un corpo sano. " Così della gloria per uffici in Corte e in Stato, o delle amicizie de' grandi e de' re, dice la Ragione al Gaudio che il primo giorno che un altro officio " toccò il soglio della casa tua tu perdesti il vivere secondo il tuo contentamento e bisogno; la libertà, la quiete, la giocondità si sono partite dalla casa tua; e in iscambio di ciò, vi sono entrate servitudine, fatica, occupazione, paura, dolore, afflizione e mordaci sollecitudini. E benchè tu abbi il fiato in corpo, tu però non puoi far ragione d'esser vivo; imperocchè la vita degli uomini occupati è morte; e se tutti gli occupati sono miseri, sopra tutti sono miserissimi coloro che sono occupati per altrui, e massimamente pe' re e per i tiranni o per qualunque persona potente (c. XLVIII). " E finalmente nella stessa felicità o per dignità reale o per altra potenza o per ricchezza, la Ragione trova argomento d'inganno, stantechè elleno sono " cose piene di pericoli ne' quali è fitta la radice delle miserie umane, " e nè manco la felicità di animo può esser perfetta, ma solamente *via a felicità*, la quale da sola la virtù può esser data, benchè eziandio coloro che menano la vita secondo virtù anzichè felici dovrebbero dirsi essere presso a felicità; tanto è la loro vita " infestata e molestata da continue tentazioni, e sono sottoposti sempre a multi e gravi pericoli! " Nè diversamente argomenta della fama dopo morte, della quale

mostra pur la incertezza, così come della gloria, dietro a cui vanamente si consumano tanti intendimenti e tanto studio; " imperciocchè quasi tutte le cose umane sono più in parole che in effetto ". Onde, come a conchiusione della prima parte dell'opera, la Ragione che ha combattuto il Gaudio e la Speranza, si rivolge agli uomini che si pascono di speranze e godono ne' beni che non hanno se non sola apparenza di bene, e " vi prego, dice, che voi lasciate andare queste speranze vane e i desideri vani, e sprezzando le cose terrene, omai cominciate a desiderare e sperare le cose celesti ": dopo che, alla speranza di pace e quiete dell'animo risponde che ciò è in potere dell'uomo stesso, il quale può darla a sè medesimo senza che niuno gliela potrà torre, ove non seguiterà i desideri disordinati, nè l'empito dell'ira. " Grande parte delle cose di questo mondo, avvisa, sono ombra e non verità; e grande parte degli uomini si pasce di vento e gode de' ricchi sogni. Oh! quanto matti sono coloro che con queste vane speranze ne vanno poi ad eterna pena, e a perpetua battaglia e angoscia! " Alla Speranza infine che si promette vita eterna ricorda la necessità della carità e della fede; e perchè si abbia il modo di conseguirla, aggiunge: " correggi la vita temporale, perchè con questa si cammina a quella ".

La seconda parte dell'opera ch'è contro l'avversa fortuna, è piena di consolazioni, affinchè l'uomo non venga in disperazione di ogni cosa, e, anzichè correggersi degl' inganni della vita, reputi come il Leopardi assoluto l'inganno ed infinita la vanità della vita e della stessa esistenza. Alla vita del senso è in contrapposto nel libro primo la vita dello spirito, e qui nel secondo libro questa vita dello spirito conforta e sostiene i dolori della

vita sensitiva. Nel primo libro il dramma è sostenuto dal Gaudio e dalla Speranza e dalla Ragione; nel secondo libro dal Dolore e dalla Ragione. Nel primo il Gaudio mette innanzi lodandosene tutti i beni della vita e tutti i pregi dell'anima e del corpo; in questo secondo il Dolore enumera tutti i mali che ci assalgono e ci circondano, le tristizie e gli affanni che si gravano sopra di noi; e se pel Gaudio la vita è una continua festa, pel Dolore è un tormentatorio senza fine. Ma come la Ragione ha ammaestrato il Gaudio colla verità, rimovendo le illusioni; così ora conforta il Dolore scoprendo in mezzo agli affanni i piaceri, e misti coi mali i beni, anzi soverchiar questi ultimi i primi; tantochè se c'è luogo a dolerci di molte cose, il savio trova che è più da star soddisfatti e contenti del nostro stato che afflitti e dolorosi. Secondochè disse un antico ripetuto dal Nostro nel mondo tutto è lite: ma appunto a trovar pace in questa lite il Petrarca ordinava questa sua opera, disposta a rispondere a' casi vani sì della prospera e sì dell'avversa fortuna con la Ragione che pone la dialettica in luogo della sofistica della vita, e gli opposti concilia e riduce ad armonia nella verità e nella virtù. Che più dall'essere in tanti mancamenti della vita anche sozzo e brutto del corpo? e pur la Ragione consola il Dolore che si lamenta dell'esser privo della grazia della bellezza, dicendogli: " la natura non ti volse dare cosa che la infermità ti potesse corrompere, e che la vecchezza ti potesse torre: forse t'ha dato cosa, che la morte medesima non ardisce di toccare " (c. I). Così al lamento d'esser nato da umile schiatta, d'oscura e vile radice, risponde che è maggiore nobiltà il darla altrui che riceverla; ovvero, che " molto più è lodevole principiare la nobiltà

che trovarla principiata (c. V): " chè " la virtù fa il vero nobile, " e niuna cosa in questa vera nobiltà " potere impedire uno che voglia esser nobile. " Anzi " ogni radice è oscura e squalida, e pur d'essa escono i rami pieni di fiori e di fronde: già non si cerca ciò ch'esca della radice ma la parte buona che n'esce. " Nessun maggior danno veramente che l'esser gravato dalla povertà, ed averla entrata in casa: ma oppone a' danni della povertà i danni della ricchezza, i sospetti, le cure, le invidie, i tradimenti, i delitti; sì che vera ricchezza non è quella dell'oro, bensì quella della virtù, che nessun danno ci arreca, anzi ci fa lieti e tranquilli; di guisa che gli stoici sapientemente dissero solo il savio essere ricco, e non mai povero. Che nemmeno è a dolerci delle fatiche che possa dare al corpo la povertà, quando sappiamo che Cleante filosofo inaffiava gli orti a prezzo, e Plauto comico menava una macina di mulino. I maggiori guai che il Dolore può ricordare o nella persona o negli averi, o della famiglia, o nella reputazione, o per la patria, o per gli amici, sino alla stessa morte e a quanto può seguire ad essa, sono temperati dal loro opposto che è recato innanzi dalla Ragione; la quale conduce il Dolore alla rassegnazione e a persuadersi di una suprema armonia nell'apparente disarmonia o lite delle cose mortali. Stupendo pertanto è il capitolo della paura della morte, e sapientissime queste parole della Ragione contro il Timore, che dice *io temo di morire:* " Tu dovevi temere di nascere e di vivere. Non sai tu che il fine della vita è principio della morte, e la morte medesima è un correre alla morte, o a dire meglio il vero, anzi la vita è una morte? Vivendo tu, andavi tu verso la morte; o come pare ai savi, tu morivi a poco a poco,

d'ora in ora. Dunque, perchè temi tu ora se la morte accompagna sempre la vita, o ch' ella di necessità le vada dietro? Gli uomini savi intendono il primo passo, cioè che la morte accompagni sempre la vita; e la comune gente intende l'altro, cioè che la morte viene dietro alla vita; ed ogni cosa che nasce conviene che muoia, ed ogni cosa che muore prima era nata..... Vuoi tu esser libero da questa paura della morte? Vivi bene; però che la vita buona e lodevole spregia la morte, ed eziandio spesse volte la desidera. " La Ragione rappresenta la filosofia che corregge la superbia dell'uomo nel Gaudio, e ne sostiene la debolezza nel Dolore e nel Timore; chè pel nostro la scienza è medicina dell'animo, non vano trastullo della mente; è disciplina del ben vivere, non sterile disputazione di scuola. E però sono i filosofi, se veramente tali, " medici dell'anima ed artefici del ben vivere, " così come se falsi e superbi " non ci è generazione più importuna, più senza sale di sapienza che questi tali. "

Si è accennato che diedero argomento a quest'opera del Petrarca i libri di Seneca, l'altro di Boezio, e il Carme o Elegia di Arrighetto da Settimello. E per vero nel libro di Seneca *De vita beata* abbiamo alla lettera il *gaudio* e il *dolore* che ugualmente conturbano l'uomo, e sono corretti dalla Ragione o dalla filosofia, la quale nelle *Epistole* o ne' libri *Consolatori* ad Elvia, a Polibio, a Marcia, e nell'altro *della brevità della vita* a Paolino, aveva parlato nel modo stesso che si sente parlare nei rimedi contro l'avversa fortuna del Nostro, e ci offre tanti riscontri che sarebbe lungo qui riportare. Riscontri che pur ci vengono sott' occhio a prima vista o aprendo il libro primo e secondo della Consolazione di Boezio, o

leggendo gl'infocati versi del Carme di Arrighetto, nei quali il barbareggiare stesso del latino e il bisticciare fa più terribile il dolore ovvero più soave la consolazione [1].

Il libro *Dell'ignoranza di sè stesso e degli altri* è poi un libro polemico, col quale si combatteva la vana filosofia del tempo, opposta al *buon modo di vivere*, e predicata da' tali cui mancava il sale della sapienza, perduti dietro ai fallaci vaneggiamenti di boriosa sofistica, che ai tempi del Petrarca aveva nome di Averroismo. Il Petrarca stesso racconta come sia nato questo suo libro a proposito di alcuni mordaci giovani averroisti di Venezia [2], i quali perchè il Poeta non volle appartenere alla loro setta il predicarono uomo di buon animo, ma ignorante di scienza e di debole intelletto *(virum bonum, sine literis)*. E però il libro combatte l'Averroismo più dal lato morale, che dal lato metafisico : ma una scrittura di tanta autorità pel nome del suo autore dovette valere più di cento trattati che si sarebbero aggiunti ai molti che allora combattevano gli errori sparsi per le scuole sotto nome dell'arabo Comentatore. L'Averroismo copriva del mantello aristotelico e filosofico la miscredenza del tempo;

1 Così ad es. dal L. II e IV:

O Deus, o quare subito fortuna rotatu
  Cuncta molendinat *(volvit)* mobiliore rotâ ?
Sors mala, sors peior, sors pessima, sorsque maligna
  Facturam turpi protheat *(mutat)* arte tuam.

. . . .

Ergo quiesce miser, miser ergo quiesce, quiesce.....
  Cuncta rotat fortuna rotâ qua cuncta rotantur :
Sic tenui magnus orbis in orbe perit.

2 v. *Sentl.* L. V, Ep. III.

e il Petrarca intese a rimuovere quel velo e presentarlo nella sua nudità, anche difendendo Aristotile como più tardi fece Galileo, da' suoi pretesi discepoli, i quali ne falsavano di quel modo le dottrine. Un secolo innanzi a Frate Urbano da Bologna, Tommaso d'Acquino aveva già combattuta la interpetrazione aristotelica fatta da Averroe; e a testimonianza del trionfo riportato dal santo Dottore si vide in a freschi e in tavole rappresentata pe' conventi domenicani la disputa di S. Tommaso con Averroe e i suoi seguaci [1]. Ma sulla metà del secolo XIV frate Urbano componeva un voluminoso comento sopra il comento stesso di Averroe, onde pigliava il nome di *Urbanus, Averroista philosophus summus;* mentre Pietro d'Abano esaltava a' cieli nel suo *Conciliatore* il gran Comento : e questo bastò perchè ne' tempi del Petrarca l'averroismo fosse in massimo onore, e con esso si combattesse l'insegnamento teologico delle scuole. Uno scrittore contemporaneo autore di un dotto lavoro sopra Averroe e le sue dottrine, ha tenuto conto nella storia dell'Averroismo in Italia dell'opposizione che si ebbe quella dottrina nel nostro Petrarca, e pare, non sapersi ben persuadere come il nostro abbia combattuto allora contro l'Averroismo, il quale rappresentava la libertà della scienza in favore della teologia delle scuole, cioè dei dogmi cristiani insegnati dal magistero autorevole della Chiesa. E però a pietosa difesa del Petrarca si è voluto credere che condannando il medio evo con tutto ciò che ad esso si riferiva, il Petrarca avesse compreso in questa

1 v. Renan, *Averroès et l'Averroisme,* Essai historiq. deux. Part. ch. II 15, p. 301 e segg. e il nostro libro *Sofismi e buon senso*, Proemio, p. 37-38. 2ª ediz. Pal. 1873.

condanna la scienza araba " come un avanzo della pedanteria di quell'epoca [1]; sì che la baldanza ridicola di alcuni seguaci dell'averroismo " provocò nella natura delicata ed irritabile del Petrarca un violento accesso di bile [2]. " Il qual giudizio va fondato sulla repugnanza che il grande italiano sentiva per qualunque cosa fosse venuta dagli Arabi, sino a pregare il Dondi di non far conto che esistessero dottori arabi, perocchè egli odiava tutta quella razza, e in faccia ai vantatori della sapienza araba, dimentichi della sapienza greca e latina, esclamava: O vertigine strana di cose! O ingegni italiani sopiti ovvero estinti! [3] Era lo sdegno della servitù italiana, allora cominciata, e non finita fino a' giorni nostri, nei quali il luogo della scienza araba è stato preso in Italia dalla tedesca, come se già fosse a una volta mancato il genio italiano, e scomparsa tutta la civiltà latina in faccia al genio germanico coperto dal barbaro cimiero di Arminio. Il Petrarca combatteva medici, astrologi, filosofi arabisti; e in questo combattimento faceva le difese dello spiritualismo, della libertà morale e della personalità umana e divina; senza cui tosto vien meno il fondamento della società e dell'umana civiltà. Non era un combattimento da umanista, ovvero di antipatie di razza; era combattimento ispirato a ragioni più alte, a sostenere cioè la dignità umana e con essa la civiltà d'Italia, la sua arte, la sua scienza, la sua religione. Porre come conseguenza di odio ai medici e agli Arabi i libri del

1 v. Renan, *Averroès et l'Averroisme* etc. p. 329.

2 v. Renan, Op. cit. loc. cit.

3 « O vertigo rerum admirabilis! O italica vel sopita ingenia, vel extincta » *Senil.* XII. E. II

Petrarca contro il materialismo, l'astrologia, il panteismo e l'ateismo, è un impicciolire la mente del grande italiano, e non riconoscere in lui l'acceso restauratore della civiltà antica, più che altro italiana, compiuta dal Cristianesimo. Il Petrarca s'avvide bene che Averroe e gli Arabi non erano altro a quel tempo pe' liberi pensatori del nord d'Italia che *un motto di passaggio* [1]; e nel colloquio cogli Averroisti di Venezia capì bene che Averroe era bandiera di combattimento contro il Cristo e la sua dottrina rivelata, e che sotto il colore dell'Averroismo si celava la incredulità più decisa. E però svelava l'occulto veleno di quella scuola boriosa, faceva sapere l'argomento delle questioni più gravi che vi si trattavano, e i sofismi che dagli Averroisti celati o conosciuti si accampavano contro la onnipotenza di Dio, la creazione del mondo, l'immortalità dell'anima; e pregava caldamente un suo amico perchè pigliasse sopra sè con opera di proposito e con tutte le forze dell'animo il combattimento contro gli errori averroisti; opera questa di somma importanza e che, vivente o morto, avrebbe desiderato fosse a lui dedicata [2]. Il Petrarca in questa pre-

1 Renan, Op. cit. p. 333.

2 Le lettere del Petrarca al suo amico Luigi Marsigli agostiniano e fiorentino di patria, filosofo e teologo chiarissimo, tanto lodato da Leonardo Aretino, Poggio Fiorentino, Giannozzo Manetti e dal Comune stesso di Firenze scrivendo a papa Bonifazio IX (v. Tiraboschi, *Stor. della Lett. ital.* t. V, P. 1.a L. II c. 1. 2326 p. 250 e segg.) sono scritte circa il 1370. Vero è che nel 1370 il Marsigli si trovava ad Avignone e a Parigi; ma pare che dovette per poco anche trovarsi in Italia; e fu in questa occasione che il Petrarca gli scrisse la lettera nella quale invita lui dotto e adulto negli anni e negli studi a pigliare la confutazione degli errori che correvano col nome

ghiera al Marsigli si scusa che per difetto di tempo e di scienza, non poteva egli attendere al lavoro desi-

di Averroe, confutazione che il Petrarca aveva cominciato, ma non aveva potuto condurre innanzi. La quale confutazione già cominciata, si riferisce appunto a questo libro *de sui ipsius atque aliorum ignorantia*, scritto nel 1370, come fu notato dall'Autore stesso, e si legge nel codice Vaticano: « hunc libellum ante biennium dictatum et alibi scriptum, perduxi ad esitum Arquadae inter colles Euganeos 1370, iun. 29 vergente ad occasum die » (v. BALDELLI, *Del Petrarca e delle sue opere*, p. 318. 1837).

Il Fracassetti nella nota che segue la lettera VII del libro XV delle *Senili* del nostro Petrarca, da lui volgarizzate, crede che la lettera nella quale il nostro invita il Marsigli a scrivere la confutazione degli errori di Averroe sia stata scritta piuttosto sulla fine del 1373 (v. *Lettere Senili di Francesco Petrarca*, v. II. p. 427. Firenze, Lemonn. 1870); traendo argomento da ciò che il Marsigli, la cui età dal Petrarca si notava essere quella stessa di S. Agostino al tempo della sua conversione, non poteva contare più de' 31 anno, e se lo aveva conosciuto fanciullo circa il 1350 o 1351, doveva esser nato circa il 1342. Veramente il dirlo sul 1350 o 51 poco più che fanciullo, cioè in età assai giovanile, non vale che il Marsigli fosse stato in età tra i nove e i dieci anni; poteva essere tra i 14 o 15, che è poco più di fanciullo, anzi ancora età fanciullesca; e così la lettera rispondere anzichè al 1373, al 1370. È certo poi che la lettera dovette essere scritta prima che il Petrarca avesse composto l'altro libro *de vera sapientia*, nel quale si scorge l'intendimento di continuare e compire il precedente *de sui ipsius et aliorum ignorantia;* e questa *de vera sapientia* era scritta tra il 1373 e il 1374: cioè l'ultima delle opere morali del Petrarca. Nulla si trova nel Tiraboschi e nel Ginguenè rispetto a data di questo libro *de vera sapientia*, così come nulla nel Baldelli e nell'Albertini (*notizie sopra la vita del Petrarca* premesse alle *Rime del Petrarca* et. Fir. 1832): ma senza dubbio non era scritto prima del libro *de sui ipsius et aliorum ignorantia*, che è del 1370, e innanzi alla lettera che era scritta al Marsigli tra il 1370 e il 1373, un anno prima della morte del Petrarca.

derato: ma nelle sue parole è tanta premura di vedere continuata quella lotta contro l'Averroismo, che non so come abbia potuto credere il Renan che quella fosse stata semplice avversione di *umanista*, di faccia al tono duro e pedantesco del materialismo veneziano.

Molti spiriti delicati, dice il critico francese, amano meglio esser credenti, che increduli di cattivo gusto [1]. Ma questo dubbio delle sincere credenze del Petrarca è tanto lontano dalla mente e dall'animo del grande Italiano, quale si rivela nelle Epistole, nelle opere morali e nel suo testamento, quanto lo scetticismo della critica contemporanea dalla fede di S. Tommaso e di Dante. La scienza era nella mente del Petrarca un avviamento alla virtù, secondo il concetto dell'antica sapienza: e però non trovando in essa questo indirizzo, nè riuscendo a siffatta conseguenza, il virtuoso filosofo si recava a dovere il combattere la fallace scienza seminatrice di errori e di vizi. In una fervida preghiera al Signore, la quale si legge appunto in questo stesso libro contro gli Averroisti, il Petrarca chiama Iddio in testimonio che ogni suo desiderio, ogni suo sospiro fu di ottenere dalle lettere la bontà dell'animo, e perciò riuscire piuttosto buono che dotto. Pertanto ammirava Aristotile di cui aveva letti tutti i libri morali [2]; ma confessava da quella lettura essere uscito forse più dotto, non però migliore che innanzi: la virtù dal greco filosofo essere stata egregiamente deffinita e trattata, ma le sue parole non indurre l'animo alla pratica della virtù; fare

1 v. Op. cit., pag. 338.

2 « Omnes morales, nisi fallor, Aristotilis libros legi, quosdam etiam audivi. »

uomini dotti, non uomini buoni. Il che è un venir meno all'ufficio del filosofo moralista, che debba essere insieme e insegnatore e operatore di virtù; non atteso solamente a dire che cosa sieno la virtù e il vizio, bensì curante di suscitare nel lettore o nell'uditore l'amore e lo studio delle buone cose, e l'odio e la fuga delle cattive. Senza tener presente questo concetto ch'ebbe dell'ufficio della filosofia il Petrarca, non vanno intese affatto le sue scritture morali, tutte informate a questo concetto fondamentale; e il grande Italiano potrebbe anzi essere tenuto come un vanitoso retore che avrebbe usato della scienza a ipocrisia e a menzogna, fingendo una virtù che solamente aveva valore di esercizio dialogico o letterario. Colla guida di questo criterio potè saviamente il Buhle notare l'importanza di questa scrittura del Nostro contro gli averroisti, nella quale è appunto " una " satira notevole della scolastica del tempo, che si pa- " voneggia di un sapere frivolo e sterile, senza utilità " alcuna pel cuore e per la mente, ovvero per le con- " tingenze reali della vita [1]. " A questo scopo adunque, il solo degno dello studio dell'uomo, vediamo avere indirizzato il Petrarca tutti i suoi libri morali; poco curando, anzi dispreggiando le sottigliezze e le ardite astrazioni delle scuole, per l'insegnamento di una modesta filosofia che intendesse ad utili verità e al conseguimento della virtù vera, della quale l'uomo ha maggior bisogno che della pomposa scienza vana di frutti morali. Atteso più allo studio del mondo interiore della coscienza, che dello esteriore delle cose, continuava così

1 v. *Histoire de la philosophie moderne*, t. deux, I Part. p. 91. Paris 1816.

il Petrarca le vie di Boezio e de' mistici che lo avevano preceduto, anzichè il battagliare pe' generi e per le specie, per le categorie e per le figure sillogistiche onde era andata famosa *contentiosa Pariseos et strepidulus straminum vicus,* là ove Dante aveva udito famosi maestri sillogizzare *invidiosi veri.*

Pertanto chiudendosi entro della stessa sua anima, commenda la *Vita solitaria* in due libri, ne' quali alienato l'animo dalle cose mondane e dalle fallacie de' sensi, attende tutto alla virtù che è la miglior compagna della vita, e tien lieta la coscienza quand' anche il mondo esterno ci tribola e ci affligge con infinite miserie e dolori. Il contrasto fra la vita dell'uomo solitario e quella dell'uomo affogato da' negozi del mondo è dato dall'Autore in figure così spiccate e vive da potersi dire quest'opera un maraviglioso dramma della vita umana. Ci hai la soave quiete della campagna contrapposta al noioso tumulto della piazza o del tribunale, ritratta con la freschezza dell'idillio che fa sentire assai grave l'aria della commedia o della satira. L'aureo dialogo del *Governo della famiglia* ricorda con candida prosa discorrendo della vita di città e della vita di campagna, questo contrasto che ne aveva già rilevato il Petrarca; e più tardi Marsilio Ficino cogli stessi intendimenti del Nostro filosofava sulla utilità della vita solitaria come fondata sulla natura divina, che è " una unità stabile, e uno stato unico. E però qualunque vuol venire a conseguire e godere Iddio, cerchi quanto può di fuggire la moltitudine e il moto. Sì che allontaniamoci dagli altri et andiamo a stare in un luogo che possa essere detto unico e stabile; cioè ritiriamoci alla più alta parte de la mente nostra lontana da ogni tumulto et unica et

semplice più che altra cosa che quaggiù si ritrovi. E quivi come disse Platone vedremo senza dubbio rilucere un lume invisibile [1]." Oltre a ciò, soggiungeva lo stesso Ficino, la solitudine a quelli che alla filosofia attendono " non tanto un riposo, quanto un incitamento essere suole e deve [2]. " Nè altrimenti la intendeva il Petrarca siccome fu bene avvertito da un dotto storico della filosofia moderna [3], e siccome pare dal proemio stesso che l'Autore faceva alla sua opera. Il Petrarca cercando riposo al corpo non concede riposo *all'animo generoso*, il quale non si ritrae dalla calca degli uomini e dai rumori della città se non perchè meglio possa attendere a Dio, ovvero agli onesti studi nella solitudine del mondo esteriore [4]; stante la contemplazione essere amica del silenzio, quando per opposto la vita sollecita si compiace del molto parlare [5]. Onde è che conchiude il suo libro il nostro filosofo dicendo, a lode di questa siffatta solitudine, che a lui sembrava avere appunto vissuto maggiormente, allora che aveva vissuto per lungo tempo solo e ozioso, nè era stato, al dir di un antico, non mai meno ozioso che standosi ozioso, nè meno solo che standosi solo. Era l'ozio di Scipione Africano, di Cicerone, e di tanti altri grandi ed illustri personaggi, cioè *non tam urbis odio, quam literarum et virtutis amore*

1 v. *Tomo primo delle divine lettere del gran* Marsilio Ficino etc. p. 15. *Al rev. M. Gr. Epifanio filosofo.* Vinegia 1656.

2 v. M. Ficino, op. cit. L. V. p. 288, *A. M. Bernardo Bembo vinitiano.*

3 v. Buhle, *Hist. de la philoph. mod.* t. II, I Part. p. 87.

4 v. *Rerum memorand.* c. I *de Ocio.*

5 v. *Vita solitaria.* L. I, sect. III, c. III — L. II, c. IX. Opp. t. I, p. 266-330.

constitutum, tutt' altro dell' ozio *somnio et inertiae amicum* del volgo o nobile o plebeo. Innamorato il Petrarca della vita contemplativa, a questi della *vita solitaria*, che tenne sempre carissimi, come notò il Foscolo [1], diede compagni i libri *De ocio Religiosorum*, come contrapposto alla vita tumultuosa e faccendiera del secolo, dissipata nelle cose esteriori, e dimentica del mondo più nobile che è quello dello spirito e della coscienza. Gli uomini di mondo si affaticano, vanno perduti dietro ai loro desideri, sudano in continue cure, e per lo più mancano in mezzo agli affanni, senza che il loro cammino abbia potuto toccar la meta. Vivono quasi inconsapevoli di loro stessi, e non per sè, ma per altri; si accresce lavoro a lavoro, si raddoppiano le cure a misura o della buona riuscita o del dolore delle perdite. Ma la vita contemplativa vaca da' negozi del mondo, perchè ottenga quello che il mondo non potrà mai dare; il mondo colle sue illusioni e colle sue lunghe promesse grida con Aristotile : *non vacamus ut vacemus;* la vita contemplativa che è *l'ocio de' Religiosi*, predica : *vos vero vacate ut vacetis.... Labore lubor apud caeteros, apud vos autem quiete quies quaeritur*. Le cose del mondo cercandosi affaticano, trovate non saziano, perdute tormentano, conservate sollecitano : ma vacando dal mondo e riposando si ha la vera visione delle cose, e con questa visione il gaudio, e col gaudio della verità la felicità, la quale è fine dell'animo umano, e segue al possesso del vero. La con-

1 « L'unico che continuò a tenersi caro sopra ogni altro fu il libro della *Solitudine*, ch'ei chiamava : *Liber maximus rerum mearum*. » Foscolo, *Saggio sopra la poesia del Petrarca*, p. 67. *Saggi di critica storico-letteraria*, v. I. Fir. Lemonn. 1859.

templazione fa morire rispetto al corpo per vivere rispetto allo spirito; e però i mondani vivono per morire, gli spirituali muoiono per vivere. Le quali sentenze richiamano alla memoria quanto è detto da Socrate nel Fedone, cioè che il filosofare è un astrarre l'anima dal corpo, stantechè " il filosofo oltre agli altri uomini separa l'animo quanto più può dal commercio del corpo " riducendolo colla meditazione a ritirarsi da ogni banda e separarsi dal corpo ed abitare solo con sè stesso; tantochè può ben dirsi la filosofia la *meditazione della morte*, e l'ufficio proprio del filosofo di separare e distrarre l'anima dal corpo, essere " in questa vita in certo modo morire [1]. "

A confermazione poi del suo argomento, il Petrarca mette innanzi la vanità delle cose mondane per esempi di storie e antiche e contemporanee; e co' detti e colle sentenze de' Poeti, come Virgilio e Orazio, di filosofi, come Platone, Cicerone, Seneca, e di Padri cristiani, come S. Agostino, S. Girolamo, Lattanzio; comenta la famosa sentenza platonica [2]; e conchiude rivolgendosi ai frati Cartusiani in mezzo ai quali aveva gustato per poco tempo la pace del paradiso [3], e ai quali si teneva sempre presente colla maggiore e miglior parte di sè: O felici, se voi stessi e il vostro bene conoscete! [4].

1 v. nelle *Opere di Platone* trad. da Dardi Bembo, v. I, *Il Fedone*, p. 75-77. Ven. 1742.

2 Anche il Ficino scriveva a M. Andrea Gambino dell'*utilità della vita otiosa*, avvisandolo che le cose divine « essendo in noi stessi e per tutto si comprendono colla quiete, coll'ozio e con la tranquillità » quando « tutte le altre cose essendo fuor di noi e in qualche luogo solamente; bisogna cercarli con moti, con operazioni e con fatiche » v. *Lettere*, L. I, p. 107 ed. cit.

3 « Veni ego in Paradisum, vidi angelos Dei in terra, et in terrenis corporibus habitantes. »

4 « O felices si vosmetipsos et bona vestra cognoscitis! »

Si sono dette queste due opere della *Vita solitaria* e dell'*Ozio de' Religiosi* opere ascetiche; e veramente ricordano spesso non pochi capitoli del divino libro *De Imitatione*, e i luoghi più infiammati nell' amore delle cose divine di S. Agostino, di S. Bernardo, e di S. Bonaventura. Ma siffatto intendimento di volere schivata la conversazione degli uomini lasciando la occupazione delle cose del mondo e l'affanno delle temporali faccende per attendere alle cose dello spirito, era nel Petrarca disposto ad acquistare la pace della mente e dell'animo, turbati o dalla falsa e vana scienza, ovvero dalle sregolate passioni; nel quale acquisto poneva il Nostro tutto il fine del sapere e dell'operare umano [1]. Onde, perocchè l'interna consolazione procede dalla verità e dalla virtù, a cui indrizzano la vita solitaria e l' ozio delle cose del mondo, siccome pel contrario ci fanno privi di essa consolazione e la falsa scienza e la vita mondana, che non conducono punto nè a verità nè a virtù; vediamo già il Petrarca essere condotto dallo indirizzo medesimo delle sue scritture filosofiche e morali all'altro libro delle sue *Confessioni*, e a quello infine della *Vera Sapienza*.

Il libro delle *Confessioni*, che va inteso ora col titolo *Del disprezzo del mondo*, ora *Del suo secreto* [2], è una

1 Quest'*ozio* del Petrarca è il ritiramento dell'anima dal tumulto delle cose del mondo; « ut, come disse S. Leone papa, a corporibus cupiditatibus saepius libera, in aula mentis possit divinae vacare sapientiae : ubi omni strepitu terrenarum silente curarum, in meditationibus sanctis et in deliciis laetetur aeternis » (*Serm. VIII de jejun. X mens. et eleem*). E tutto il libro del Nostro può dirsi il comento di questo passo del grande Pontefice.

2 « Secretum enim meum es, et diceris » *Praef.*

lontana imitazione nella forma della Consolazione della filosofia di Boezio, come è vicina nella materia al libro delle Confessioni di S. Agostino, e ricorda nel titolo quasi alla lettera l'opuscolo di S. Bonaventura de *Contemptu saeculi* [1]; ed è poi senza dubbio una delle sin-

1 Nell'opuscolo o *Collatio de contemptu saeculi* il santo Dottore pone sette argomenti a persuadere l'abbandono del mondo, e il ritiro a Dio:

« Primum est, labor amatores mundi faticans. Qui enim in honore sine dolore, in praelatione sine tribulatione, in sublimitate sine vanitate esse poterit?

« Secundum est negligentia melioris boni, ex amore mundi. Amatores enim mundi adeo intenti et diligentes sunt circa bona terrena acquirenda, quod omnes negliglunt aeterna...

« Tertium quod nos excitare debet ad contemptum mundi et rerum temporalium, est vanitas ipsarum. Laetitia saeculi vanitas est. Cum magna expectatione speratur ut veniat, et non potest teneri cum venerit, et transeunt omnia et sicut fumus evanescunt; et vae qui amant talia.

« Quartum nos ad mundi contemptum solicitans, est fugacitas gloriae mundanae.

« Quintum quod nos ab amore mundi subtrahere debet, est periculum in quo sunt homines existentes in mundo.

« Sextum nos solicitans ad fugiendum de mundo, est mutabilitas rerum temporalium.

« Septimum et ultimum, quod nos debet compescere ab amore rerum mundalium, est occultum vulnus peccati, quod bona mundi suis amatoribus infligunt. Difficile est enim ut inter vanitates saeculi quis positus a vitiis maneat illibatus; proximus periculo diu tutus non erit.... »

Ed è conchiuso l'opuscolo con queste parole che dovettero essere molto meditate dal Nostro, scrivendo i libri *de vita solitaria* e de *ocio Religiosorum* « Nolite ergo, charissimi, diligere mundum, neque ea quae in mundo sunt, sed fugite de medio Babilonis. Exite de Ur Chaldeorum, incendio scilicet vitiorum. Fugite et salvate animas vestras. Convolate ad urbes refugii, ad loca videlicet, ubi possitis

golari opere che, dopo lette, lasciamo grande e durabile affetto pel loro autore. Quanto cara e sparsa di soave bellezza n'è la prefazione che fa d'introduzione ai tre Dialoghi, nei quali, a detta dello stesso Petrarca, egli imitava il suo Cicerone, siccome questi prima aveva imitato Platone! [1]. Il dialogo è tenuto con S. Agostino, presente la Verità, la quale al Nostro già inteso a pensare come fosse venuto al mondo e come ne sarebbe uscito, era apparsa non nel sonno, ma nell'ansia della veglia, e come donna circondata d'indicibile chiarità, di aspetto e di abito verginale, e tale che col solo de' suoi occhi raggiava così insolita luce da non osare il Poeta alzar la fronte a rimirarla in faccia. Nel dialogo del primo giorno è proposta la purgazione dell'animo per la buona volontà, iniziamento della consolazione interiore da conseguire col possesso della verità: l'uomo lascia di essere misero e mortale quando tien ferma la coscienza della sua miseria e della sua mortalità; bisogna che l'occhio della mente purgato dalla nebbia delle passioni discenda nel profondo del cuore, dove più che delle caduche cose troverà il desiderio dello eterno: alle quali appunto dà accesso la morte, di cui poco o nulla si dan pensiero gli uomini mondani, distratti dalle cure, dalle illusioni, dalla tempesta che agita sempre con venti contrarii la tranquillità dello spirito o abbuia la luce della ragione.

de praeteritis agere poenitentiam, in praesenti obtinere gratiam, et fiducialiter futuram gloriam praestolari ». S. Bonavent. *Opuscul.* Opp. omn. t. VII. Romae 1596.

1 « Hunc nempe scribendi morem a meo Cicerone didici; hunc ipse prius a Platone didicerat » Praef.

Dopo queste considerazioni che han fine riconoscendo il Petrarca la ragione della sua infelicità e del contrasto con sè stessa della volontà, e così la sede del suo dolore, nel dialogo secondo è combattuta la confidenza nell'ingegno e nella dottrina, ne' beni del corpo, nelle ricchezze, nella scienza del mondo, nella gloria, nella potenza della terra, alle quali cose tutte corrono dietro perdutamente gli uomini: e il Petrarca da buon discepolo del grande dottore, confessa l'umana cecità di cercare avidamente le cose transitorie, e trascurare pazzamente le eterne; esamina il suo cuore, ne scruta i penetrali, rimemora la sua vita, richiamata alla mente con dolce correzione dal suo maestro; il quale al penoso scontento e alla profonda malinconia che sente il Petrarca, gli ricorda di essere uomo, lo conforta dei disinganni della vita, e dei mali che la travagliano per condizione di natura: di maniera che per così utili ammonizioni il Poeta si sente liberato dalla maggior parte delle sue sollecitudini, e coraggiosamente apre il cuore a dare uscita all'ultima stilla di veleno mondano che lo aveva attoscato.

Il terzo ed ultimo dialogo è pertanto il più bello, e mette all'aperto il vero *secreto* dell'anima del Petrarca. S. Agostino gli scopre le catene che lo tengono avvinto coll'inganno di apparente bellezza e decoro, e sono l'amore e la gloria, creduti dal Poeta affetti nobilissimi, e pur contagiati dal lezzo mondano, e da passione terrena. Il Petrarca fa l'apologia del suo amore, nel cui obbietto vede risplendere la divina bellezza, poichè la mente della sua donna sgombra di ogni terrena cura si nutre soltanto di celesti desideri. I costumi di lei sono onestissimi, il raggio de' suoi occhi non è cosa mortale, nè

il suo incesso di creatura umana: e intanto non dal corpo fu egli preso, ma dall'animo sovrumano, da cui pigliò esempio come si viva fra' celesti, essendo il suo amore nè turpe, nè terreno, bensì, tranne la colpa di non avere misura, tale che niente è a pensare di più bello *(nihil pulchius excogitari queat)*. Ella per la sua celeste bellezza e la purità del costume ritrasse l'animo giovanile da' vizi, e lo rivolse alle cose divine. Nulla di reprensibile si è in lei trovato, nè ardito mormoratore ha potuto notar cosa o nelle parole o negli atti di lei, che non fosse degna di rispetto e di venerazione; sì che dal suo amore egli fu condotto all'amore di Dio creatore, e della gloria fra gli uomini. Senonchè, trova S. Agostino in quest'amore che al Nostro sembra celeste affetto, e amore proprio di virtuoso animo, non di bellezza corporea, qualche cosa di terreno e di mondano; tantochè costringe il Poeta a confessare con Ovidio *animam cum corpore amavi:* dalla quale confessione il conduce all'altra, cioè ch'egli non amò sobriamente, nè quanto sarebbe stato convenevole. E qui si ricordano i falli della gioventù, i giorni e le notti vanamente spesi dietro cosa pur bella, ma mortale, che passa e non dura, le lacrime, i dolori e quanto di più torbido e di più misero può avvenire nel cuore dell'uomo, sino a non saper pensare, nè parlare senza che il ritratto di madonna non stii dinanzi all'occhio della mente, e il nome di Laura non si ripeta le mille volte in verso o in discorso. Confessa il Petrarca a S. Agostino di avergli letto dentro della coscienza come in un libro; domanda consiglio ed aiuto al suo stato, e riceve risposta di combattere l'un amore con altro amore, cioè l'amore alla bellezza mortale con l'amore alla bellezza immortale; rompere le catene del

senso con la libertà dello spirito: le malattie del corpo per nessuna arte sono curabili, ma le malattie dell'animo possono tutte essere curate, purchè l'infermo il voglia. Decisa pertanto la fuga da tutto ciò che lo tenga in catene, il Nostro si risolve a seguire il consiglio del santo Dottore, cioè meditare la nobiltà dell'animo e la fragilità del corpo, la brevità della vita e la rapida corsa del tempo, la certezza della morte e l'ignoranza dell'ora del suo arrivo. E spogliato così l'uomo vecchio, apparirà tantosto l'uomo nuovo, e l'affanno della vita sarà mutato in dolce tranquillità d'interiore consolazione. Quanto poi all'altra catena della gloria, essa è spezzata più facilmente. Avidissimo di gloria, il Petrarca non la tiene meno cara del suo amore, anzi dice di non conoscere rimedio a frenarne l'appetito: ma S. Agostino premettendo come della gloria sia strumento la fama, nota a quanto mutabile soffio si affidino tante fatiche o tormentose cure, quando il mondano rùmore, come disse Dante, non è altro che vento che passa e non dura. I vari casi della fama sono dal Santo Dottore così eloquentemente enumerati che il solo Giacomo Leopardi nel suo stupendo dialogo del *Parini ovvero della gloria* ha potuto uguagliare questo luogo del Petrarca. Nè pertanto è da non appetire una qualche gloria, come incitamento a virtù: solamente non è da preferire la gloria alla virtù. Conciossiachè la gloria debba esser tenuta come una certa ombra della virtù; di guisa che come è impossibile che il corpo sotto il sole meridiano non renda sua ombra, così non può darsi che la virtù sotto il raggio di Dio non partorisca gloria. E però chi volesse togliere all'uomo la vera gloria, toglierebbe eziandio la virtù; e, tolta questa, la vita umana fatta nuda di bene, resta

pari alle ferina, suddita all'istinto che è unica legge ai bruti. Il culto della vita tira dietro a sè la gloria che è sola vera, e tanto più si ottiene quanto meno è cercata. Tu ritorna a te stesso, dice il Santo al Poeta: tutto ciò che è umano va travolto nella vicissitudine dei tempi, e solo permane quello che non è umano, ma divino. L'uomo viaggia per la terra, nè questa è la sua ultima stanza; ritornano i fiori di primavera, ritorna il sole oriente, ma al mancare della vita l'ombra della morte non è più fugata da nuovo sole, nè l'ultimo giorno avrà mai domani. La sentenza di Platone che la vita del filosofo sia tutta una meditazione della morte, insegna quale sia la via da giungere alla vera patria, quale da scansare perchè torta e fallace. Compreso di tanti sapienti avvisi, il Nostro risponde a conchiusione del dialogo: mi raccoglierò adunque in me stesso, radunerò gli sparsi frammenti del mio spirito, dimorerò con me stesso premurosamente, studiandomi ad entrare con tutto l'animo nel retto cammino della salute; e Dio voglia che sotto la sua grazia possa riuscire non rotto da tanti pericoli, nè cieco dagli occhi, alla calma de' fiotti dell'animo nel silenzio del mondo, e lungi dallo strepito della fortuna. Se non che, questo disprezzo del mondo e della fortuna, questa conversione della vita de' sensi a quella dello spirito, questo cercare dietro la bellezza caduca la eterna, è via di ascensione alla vera sapienza e condanna della falsa: e però il pensiero del Petrarca si assolve nelle sue elevazioni coll'ultimo libretto *Della vera sapienza*. La scena dei due dialoghi, di che si compone questo libro, è nel Foro romano; gl'interlocutori sono un *Oratore* ed un *Idiota*, e tutto il dialogo è inteso a combattere la vana scienza de' tali che pongono

la sapienza nell'andar gonfi e nello studiare sottili detti che non danno nè luce alla mente, nè conforto al cuore, ma solamente inutile pascolo all'umana vanità. A cosiffatta fallace scienza oppone il nostro la *dotta* ignoranza dell'Idiota, il quale si contenta di sapere che non istà il regno di Dio *in detti,* bensì *in virtù,* e che la scienza di questo mondo è stoltezza appo Dio. La sapienza per l'Idiota è nel buon senso, non già nelle sottili quistioni fatte a lambiccare il cervello; e altro è l'essere sapiente dal dirsi professore di sapienza : quello è assai difficile, questo agevolissimo. La sapienza che è vana si acquista con poco studio, ma la sapienza vera è quella di cui Platone diceva esser beato colui che anco in vecchiaia possa conseguirla. La sapienza facile e lusinghiera tira a sè ben tosto il volgo, e di ciò piglia vanto l'Oratore che si è avvenuto nell'Idiota; ma questi sa che il volgo suol dire sapienti gl'insani, e insani i sapienti, perocchè tiene il falso pel vero e il vero pel falso; onde nulla è più lontano dalla verità, quanto la opinione del volgo. E poi altro è parlare sapientemente, altro sapientemente vivere; altro esser detto sapiente e altro esser davvero sapiente. La Grecia antica non ebbe più che sette sapienti; felice l'età nostra, dice l'Idiota, che non uno, due o sette, ma numera in ogni città i sapienti come gregge, nè fa meraviglia come molti così facilmente riescano sapienti! Segue l'Idiota a pigliar beffe della vana scienza dell'Oratore, e argomenta vigorosamente che non c'è sapienza coll'ignoranza del nostro essere (*non est sapiens, qui sibi non est sapiens*), ed è pazzia non conoscendo noi stessi pretendere alla cognizione di quel che è fuori di noi, del mondo e delle cose divine [1]. Il vero sapiente

1 « Sunt praeterea nonnulli adeo seu fatui, seu elati, qui seipsis

comprende sè, e si reputa poca cosa; il falso si stima grande, e non è. Veramente sapiente e retto appresso Dio è l'animo che pensa quale la vita e non quanta sia; che ha cura non di vivere, ma di ben vivere, e sa rimuovere da sè le vane cure, e trarre dal flusso delle cose transitorie la stabilità di un giorno eterno, ascendendo così dalla umana e fallace alla divina e vera sapienza. L'Oratore riconosce a poco andare essere questa dell'Idiota sapienza superiore alla sua, non nudrita di superbia, ma di umiltà; e però affidandosi ai consigli dell'Idiota per trovare la vera sapienza, continuano i due interlocutori il loro ragionamento in una bottega di barbiero, anzichè in una sala di dottori.

Il secondo dialogo pertanto introduce nella vera sapienza con un cominciamento che pare dettato da Platone medesimo, del quale il Petrarca così in quella *Dell'ignoranza sua e degli altri*, come in questa operetta *Della vera sapienza*, volle farsi imitatore. La sapienza vera *grida per le piazze, ma abita in alto*: essa attende al Principio di tutte le cose, *dal quale e nel quale ha cominciamento ogni cosa che comincia; a Lui che è la luce onde si fa intelligibile ogni cosa che è intelletta; che è ciò pel quale, dal quale e nel quale ha termine ogni cosa che ha termine, e intanto per sè non ha nè termine nè fine alcuno.* Ed è però che la sapienza *in altissimis habitat;* stantechè altissimo è il suo subbietto, e la *sola infinità è questa altezza.* Siffatta sapienza è ciò di che nulla è più dolce all'intelletto, e più consolante all'animo: è vita spirituale, a cui come a propria vita intende la

ignoratis, scientiam divinorum assequi putant: sed quo pacto vult ille Deum cognoscere, qui seipsum convincitur ignorare? nesciens seipsum impossibile est scire Deum. » Op. p. 366.

mente, perocchè per essa pregusta il principio stesso della vita. Essa è piena di gaudio e di ineffabili amori, poichè è comprensione che ha l'amante dell'incomprensibile amato; è *lietissima comprensibilità dell'incomprensibile.* Così la sapienza vera è trasformata al modo platonico e co' fervori di S. Agostino in amore ideale e mistico della creatura al Creatore; chè ogni intelletto appetisce l'essere, e il suo essere è vivere, e il suo vivere è intendere, e l'intendere è pascersi della sapienza e della verità. L'intelletto senza la sapienza è come l'occhio nelle tenebre, il quale ha virtù a vedere, ma non vede perchè privo di luce. Da ciò il tormento dell'intelletto, e quel suo stato ansioso che è piuttosto morte che vita, quando converso a cosa che non è la vera sapienza, si sente e si trova fuori la vita e come sepolto nella tenebra dell'ignoranza; non già vivo nella luce della verità. Lo spirito umano per l'intelletto è mosso a questa sapienza, che è irradiazione nell'anima della somma Verità, rapimento della Bellezza infinita, e movimento del Bene sovrano. Chi cerca col moto dell'intelletto questa sapienza giunge per l'ineffabile dolcezza di verità che lo riempie, ad essere come dimentico di sè rapito quasi fuori del corpo: nè il peso delle cose sensibili può ritenerlo dall'unirsi in modo all'amorosa sapienza, che, abbandonando il senso per la estatica ammirazione, entri l'anima nel furore divino, pel quale tutto disprezza, e le è dolce l'abbandono del mondo perchè più speditamente possa congiungersi alla sapienza immortale. La quale congiunzione e assimilazione è così naturale al nostro spirito, che fuori di essa sente come l'inquietitudine dell'imagine finchè non quieti nel suo esemplare da cui ha principio, mezzo e fine. E siccome il moto

di cosa vivente non può quietare se non nell'infinito e nell'eterno, che va compreso appunto dalla sapienza, parimenti non può cessare il moto spirituale, il quale non mai potrà attingere in modo infinito la infinita vita: dal che nasce la progressione nella sapienza vera e nella interiore consolazione che ha fine nell'eterna beatitudine, e la abitazione della sapienza, per quanto è comunicabile, nella imagine di sè pura, come in tempio santo, o in campo di virtù che, coltivate dalla sapienza, dànno frutti spirituali, cioè giustizia, pace, fortezza, temperanza, castità, pazienza e simili. E come la progressione, così la stessa comunicazione della sapienza ha i suoi vari gradi o le varie forme, onde la sapienza è ricevuta e partecipata; ultima delle quali forme è la intellettuale, che è il grado altissimo, cioè più prossimo all'esemplare di essa sapienza, che è la verità assoluta. Il dialogo finalmente va conchiuso dall'Idiota ammonendo l'Oratore di tener fermo in mente la sapienza non essere nell'arte oratoria, o ne' grossi volumi, bensì nella separazione dalle cose sensibili, e nella conversione alla semplicissima ed infinita Forma che si riceva nel tempio della coscienza purgato da ogni vizio, aderendo ad essa con fervido amore, e gustandone quella soavità che nulla maggiore; a paragone del quale gustamento perdono ogni pregio le cose che grandi erano sembrate; e cacciata via l'arroganza e il vizio, una volta gustata con castissimo e purissimo affetto la sapienza, sono con essa contratte le mistiche nozze, per le quali abbandonando il mondo e l'ombra delle cose che hanno parvenza, non realtà vera, vive l'animo d'indicibile gaudio, e dopo la morte corporea si riposa eternamente con amorosissimo abbracciamento in quella che è vera e sempre beatrice sapienza di Dio.

Il Buhle ha notato l'imitazione che fece Nicolò di Cusa di questi dialoghi *della vera sapienza* del Petrarca, sino a' nomi degli interlocutori, l'*Oratore* e il *Poeta*, e alla scena in Roma, e alla divisione dell'opera in tre dialoghi. Solamente, segue ad avvertire il dotto storico, la parte dell'Idiota del Petrarca è sostenuta in Nicolò di Cusa dall'Oratore, e un terzo interlocutore nota le circostanze del dialogo, e un quarto personaggio incontrato per caso comparisce nel terzo dialogo. Le attrattive intanto del dialogo petrarchesco mancano in quello dell'illustre Cusano, di difficile intendimento, perchè vi si espone il sistema metafisico de' numeri, applicato a Dio, al mondo, all'anima [1]. E manca eziandio nei cinque libri *de Sapientia* di Girolamo Cardano quell'alito divino che penetra e spira il cuore e il pensiero del Nostro in questo mirabile libro, scritto nell'ultimo tempo della vita del Petrarca, quando non di altra sapienza si pasceva che della divina, somministrata dalla fede, e raccolta nella serena pace della vita solitaria [2].

Se dovessi far paragoni del libro *De sui ipsius ignorantia et aliorum* e di questo *De vera sapientia*, con qualche antico esempio, direi che il nostro filosofo ritrasse molto de' due dialoghi di Platone *il Sofista* e *il Protagora,* specialmente per lo scopo che mosse l'uno e l'altro scrittore a tanta distanza di tempi, e fu il combat-

1 v. *Hist. de la philos. mod.* l. cit. ch. IV, p. 308 e segg.

2 Cercato ho sempre solitaria vita,
Le rive il sanno e le campagne e i boschi,
Per fuggir quest'ingegni sordi e loschi,
Che la strada del Cielo hanno smarrita.

E però scriveva all'amico Marsigli: « verus philosophus verae sapientiae est amator; vera autem Dei patris sapientia Christus est. »

tere l'arrogante ciurmeria de' tali, che a furia di spacciarsi per arca di dottrina erano giunti a farsi tener per sapienti, e ad ingannar la gente di poco o nessun giudizio, come è sempre il volgo sia povero in canna, sia ben messo in arnese. Gli Averroisti di Venezia erano i Sofisti di Atene contemporanei a Platone, posta la debita restrinzione de' luoghi, del tempo e delle persone; e precorrevano gli arroganti de' nostri tempi che hanno fatto delle lettere e delle scienze una fazione o una faccenda di parte, di maniera che cattedre, onori e suono di trombe messe al servigio di chi ha in mano il mestolo della cosa pubblica, si veggono solamente dispensati agli adepti, senza curare di scandali, vergogne o altro che ora ti fan piangere con Eraclito, ora ridere con Democrito. Quanto bene appropriato agli improvvisati sapienti d'oggidì quel che Platone disse de' tali del suo tempo chiamati *Sofisti,* cioè essere *cacciatori* di danari come mercede di parole, ovvero *mercatanti* delle anime e *venditori* o *appaltatori* di scienze; *incantatori* che maravigliosamente addormentano gli uomini! [1]. E però in questi libri o trattati il Petrarca intendeva far rilevare, così come si era proposto Platone e fu già notato, che " il massimo genere dell' ignoranza, e da considerarsi sopra tutti gli altri, è lo stimar di sapere quello che non si sa [2]; e che il vero sapiente o filosofo sia appunto l'imitatore di Dio, stantechè, come nel Teagete si conchiude, la vera sapienza è da Dio.

Io non saprei come con tanti sensi così pieni di spe-

1 v. *Il Sofista* ovvero dell'Ente, passim, e *il Protagora* ovvero *i Sofisti*, passim: e Ferrai, *I Dialoghi di Platone*, v. I, p. 414. Pad. 1873.

2 vedi i due *argomenti* al *Sofista* e al *Protagora* di Dardi Bembo, v. I e v. II. e del Ferrai il *Proemio* al *Protagora*, e le *Annotazioni*.

ranza e di fervoroso amore nella verità, abbia potuto un illustre storico inglese avvisare nel Petrarca un certo contrasto tra *l'allegra fantasia della sua gioventù* e la *languida disperazione della sua età matura.* Se intende il critico inglese dell'amore, il Petrarca in età matura si loda che il suo amore non fu macchiato di colpa, e ne è prova, il dialogo terzo del libro del *Disprezzo del mondo,* scritto nel 1343, cioè in età di 47 anni: se delle idee filosofiche, queste furono sempre nudrite dalla fede, come appare da tutte le sue opere morali e dalle Epistole, dalle quali può dirsi ribocca il sentimento religioso [1], l'amore caldissimo a quella sapienza nella cui faccia, secondo dice Dante, *si mostrano i piaceri di Pa-*

1 Il Macaulay è poco o niente benevolo al Petrarca, e sovratutto alle opere latine del nostro Italiano; benchè non abbia potuto non confessare, anche disdicendo il giudizio della *languida disperazione dell'età matura,* che « eziandio dopo che morte ebbe posto l'ultimo sigillo alla sua infelicità, noi lo vediamo dedicare alla causa della mente umana tutta la forza e l'energia che l'amore e l'affanno avevano conservato. Visse apostolo della letteratura: morì suo martire; egli fu trovato estinto col corpo appoggiato sopra un libro. » Dice di più che le opere latine del Petrarca « sembra che da' suoi contemporanei fossero apprezzate assai più delle sue composizioni in lingua volgare: » e intanto « esse debbonsi considerare esotiche, trapiantate in un clima straniero, e coltivate in una posizione sfavorevole. » E pare in fine assai curioso il dirci che il libro de' Rimedii, nel quale a detta dello stesso Macaulay volle l'autore *emulare l'eloquenza filosofica di Cicerone,* sì che *sembra fatto sul modello delle Quistioni tuscolane,* sia in *stile assai scolastico;* e che quanto all'ingegno e alla fama del Petrarca, « le circostanze in cui scrisse furono tanto avverse allo sviluppo del suo ingegno quanto favorevoli all'estensione della sua fama. » La quale sentenza, che fa di conclusione, non accorda per nulla col principio del *Saggio* dell'illustre scrittore sul nostro Petrarca. V, *Saggi biografici e critici,* t. III. *Petrarca.* Torino 1862.

radiso, e nel cui amore *tutti gli altri amori si fanno scuri e quasi spenti* [1].

Conchiudendo pertanto queste brevi considerazioni sulle opere filosofiche e morali del Petrarca, fa maraviglia come il valente critico italiano, citato a principio di questo discorso, abbia creduto che il Petrarca sia restato senza dare risoluzione alla contraddizione che in lui si rappresentò tra il senso e la ragione, l'umanista e il teologo, il restauratore delle lettere antiche e il credente nella novella fede. Il libro *della vera sapienza* dà la risoluzione tanto desiderata nel pensiero filosofico del Petrarca; è il termine ultimo della dialettica filosofia del grande italiano, la sintesi finale in cui si conciliano la tesi e l'antitesi, che così bene possono essere notate nelle opere filosofiche e morali dell'amabile solitario di Arquà. Dal contrasto della terra l'anima è rivolata a Dio, in cui solamente si ha la vera sapienza, della quale finisce infiammata. S. Agostino nelle Confessioni aveva dimostrato questo innalzamento dell'animo a Dio per l'amore e l'ardore della sapienza, a cui l'aveva esortato l'*Ortensio* di Cicerone (L. III, c. IV); e il libro *de Imitatione* aveva già detto contro la vera e mondana scienza, facendo parlare Gesù medesimo: “Io sono che insegno all'uomo la scienza, e dò ai parvoli intendimento più chiaro di quello che da alcuno degli uomini possa essere dato. Quegli a cui parlo io in breve diverrà dotto, e molto s'avanzerà nello spirito. Io sono che l'intelletto umile sollevo in un punto, e dell'eterna verità gli fo intendere più ragioni che altri non farebbe dopo dieci anni studiati alla scuola (L. III,

1 Dante, *Il Convito*, Tratt. III. c. XIV-XV.

c. 43, trad. Cesari)." E però in questa ascensione è la chiave morale delle opere filosofiche del Petrarca; siccome nel Platonismo cristiano e nel misticismo filosofico del Nostro, a cui la pura fede e la sincera pietà religiosa furono amoroso pascolo dell' anima, è la chiave storica del platonismo mistico della scuola del Ficino, nella quale fu domma fondamentale la sentenza che " le cose divine più tosto sono negli uomini rivelate per la purità et bontà della vita, che insegnate per dottrina et parole d' altrui, " e che la intelligenza e la volontà dell' uomo son fatte ad ascendere " con la cognitione et con l' amore a la vita stessa, a la vera Essentia, al puro et assoluto Essere, il quale è sopra ogni altro intelletto " sì che " il nostro animo solo nell' infinito riposar si possa. " Non attendere solamente alla sapienza, ma esercitarla è proprio il fine della natura umana, della cui consecuzione l'uomo è fatto veramente *sapiente e felice* [1]. Fu la scienza pel Petrarca, così come era stata proposta da Platone, non trastullo della mente, ma virtù, e questo volle chiaramente significare col suo libro *Delle cose memorabili*, nel quale l' insegnamento morale è confermato da splendidi esempii di belle virtù. Tenne la sapienza vera come fine dell'uomo, cioè quale sua ultima beatitudine in che si riposa l' anima dalle tempeste della vita, avendo già conosciuto

Che quanto piace al mondo è breve sogno.

E significò il Poeta filosofo questo finale intendimento

1 v. *Lettere di* Marsilio Ficino, L. I. *Dial. tra Iddio e l'anima* — L. II. *Che l'origine e il fine dell'animo è l'infinito Vero e l'infinito Bene.*

co' *Salmi Penitenziali,* pia imitazione de' salmi davidici, e sospiro dell'anima travagliata che si rivolge al suo Creatore come alla sua salute, e sente di averlo trovato, e di potersi riposare fidanzosa sotto le grandi ali del perdono di Dio.

I quali intendimenti morali vestì il Petrarca di bella poesia, che non lasciò compita, nel canto dei *Trionfi,* che sono l'ascensione, per la purgazione di quanto è terreno, dell'umanità a Dio. Dapprima trionfa delle cose umane *Amore*, indi trionfa di Amore la *Castità,* poi di *Amore* e della *Castità* la *Morte,* e della *Morte* la *Fama*, e della *Fama* il *Tempo*, e di tutto la *Divinità*.

Da poi che sotto 'l ciel cosa non vidi
  Stabile e ferma, tutto sbigottito
  Mi volsi, e dissi: guarda; in che ti fidi?
Risposi: Nel Signor che mai fallito
  Non ha promessa a chi si fida in Lui.

E la promessa è la vita e la bellezza immortale del Regno de' Cieli, destinato agli umili di spirito; è la beatitudine di un mondo

Novo, in etate immobile ed eterna.

L'ultimo canto del Poeta si confonde coll'ultima parola del filosofo. Poeta e filosofo, il Petrarca annoda nell'assoluto Bello e nell'assoluto Vero la scienza e l'arte, appuntandole entrambe nell'assoluto Bene. La bellezza reale fu a lui simulacro della bellezza ideale, e nel bello per sè stesso altro non vide che lo splendore del vero.

SUL LIBRO
DEL REGGIMENTO DE' PRINCIPI
di
EGIDIO ROMANO

— 1 —

A chi sa degli antichi nostri scrittori di ragion politica, ovvero di reggimento di stati con più acconcio parlare, non ripeto come di que' tempi che Italia era maestra in scienza e in fatti agli altri popoli novellamente entrati nella vita civile, ci restarono due opere con lo stesso titolo *De Regimine Principum,* l'una attribuita a San Tommaso d'Aquino, l'altra di Egidio Romano: la quale già in antichissimo volgarizzamento del buon secolo si è testè pubblicata in Firenze dal Lemonnier per cura di Francesco Corazzini. E di questa cura che pigliò sopra sè l'editore di questo volgarizzamento *trascritto* (secondo lui) *nel* MCCLXXXVIII, si giudicò e si disse un monte di cose dal *Piovano Arlotto* di Firenze nel quaderno di dicembre passato: e dalla lingua si entrò un poco in altre materie [2], quasi per una rimbec-

1 Pubblicato nel periodico *La Favilla* di Palermo, Anno III, N. 20-21, 1859.

2 Nel discorso premesso al Trattato di Egidio pare che l'egr. Corazzini non tenne presente tutto il cap. VI, L. I. che dà intero il senso

cata al signor Corazzini, che lo stesso avea fatto in quei suoi *Cenni storico-critici* che volle premettere al libro del frate Romano.

Ma a noi importa solamente discorrere del libro di Egidio e dei suoi ammaestramenti al giovane Principe messer Filippo della casa di Francia. E però entriamo nella esposizione del trattato, senza altri preliminari.

Il savissimo frate pone anzi tutto che chi voglia far durare sua signoria debba pigliar maniera naturale di governare il suo popolo: nè senza sottigliezza d'intendimento e senno per governare sè ed altrui, si può essere

della dottrina di s. Tomaso sul tirannicidio. Quando ivi si dice, fu ucciso Eglon re moabita da Aiod d'Israello (*Iudic.*, c. III), si dee giudicare che fu ucciso il nemico non il rettore del popolo, quantunque tiranno; e si legge nel Vecchio Testamento che furon messi a morte gli uccisori di Gioas re di Giuda, quantunque avesse questi abbandonato il culto del Signore (*Reg.* IV, c. 14). Il che è contrario a credere essere insegnato il tirannicidio, con quell'esempio addotto che a ragione sia stato ucciso Domiziano tiranno dal Senato di Roma; esempio credo intrommesso, e non proprio di s. Tomaso. Il quale anzi chiude il capo con queste solenni parole : ***quod si omnino contra tyramnum auxilium humanum haberi non potest, recurrendum est ad Regem omnium Deum, qui est adjutor in opportunitatibus, in tribulatione;*** il che rafforza con molti esempii della storia sacra : e questo ci dicono quelle ***Messe contra i tiranni*** del secolo X, di che il Corazzini piglia grande argomento, quasi fosse stato il tirannicidio dottrina non solo di s. Tomaso, ma anche ***professata una volta dalla Chiesa Romana medesima*** (p. LIII). Null'altro pel santo è insegnato che : ***Rex institutus potest destrui, vel refrenari ejus potestas, si potestate regia tirannice abutetur :*** Poi, ***quibusdam visum fuit ut ad fortium virorum virtutem pertineat tyrannum interimere, seque pro liberatione multitudinis exponere periculis mortis... Sed hoc Apostolicae doctrinae non congruit.*** E però nè anco è consentanea alla propria del santo, o a quella di Tolomeo da Lucca che secondo il Corazzini avrebbe potuto anche metter mano in quel capo VI, che tratta quest'argomento in discorso.

ragionevole signore. A questo è disposto il libro che presenta, e scritto di proposito e secondo richiesta, al nobile erede del legnaggio reale; e lo divise l'autore in tre libri così come dice nel capo 2° del I: "questo libro noi divisaremo in tre libri. E nel libro primo noi insegneremo come e i re e i principi e ciascuno del popolo si debbono governare, secondo legge e secondo ragione. Nel secondo libro insegnaremo come ciascuno debbia governare, secondo ragione, le loro mogli e' loro figlioli, e la loro famiglia. Nel terzo libro insegnaremo come in tempo di pace e 'n tempo di guerra, debbano essere governate le città e i reami." Li quali libri son messi a dimostrare che chi vuol governare altrui, dee prima sopra se governare, e poi saper bene e con senno governare la moglie e i figliuoli e la casa, e così farsi addestrato a poter indi governare le città e i regni. Cosiffatto è il disegno dell'Autore, sposto come sopra, e in queste parole: "noi dovemo primieramente insegnare come i principi si debbono governare, e poi com'essi debbono governare la loro famiglia, poi com'essi debbono governare le città e i reami" (l. 1° c. 2°).

Ma, poichè dell'argomento del 1° e del 2° libro che Egidio pigliò a trattare, abbastanza fu letto dagli antichi maestri, e ne trovi molto in quell'altra contemporanea scrittura di Brunetto Latini, che a ragione in que' tempi si disse *Tesoro;* e più specialmente intorno alle cose della famiglia nell'aureo Trattato del Pandolfini, che, quantunque ultima, metterei, tranne pochissime, sopra tutte le scritture del buon secolo; ci fermeremo meglio nel 3°, sì per la gravità della materia, sì perchè ben risponde a quella del libro dell'Aquinate. E non fa uopo premettere che maestro comune ai due frati è Ari-

stotile; testo venerando a que' tempi, e in ogni età degno che fosse studiato dagli scrittori di polizia [1], siccome lo fu da tutti gli scrittori di cose civili di quel secolo XVI, che tanti ne ebbe l'Italia. Se pigli in mano, a ragion d'esempio, sia quel discorso *del principio e dell'introduzione del governo della città* di Bartolomeo Cavalcanti, sia l'altro *de' Governi civili* di Sebastiano Erizzo, e se vuoi, il trattato del *Reggimento degli stati* del liberissimo Savonarola; tutti si accordano ai principî dello Stagirita: se non che il frate ferrarese l'innalza sulla scienza pagana, e li cristianeggia, e dà al governo della Comunità non il solo bene comune e le attinenze della terra, ma un che di superiore che guardi la felicità eterna dell'uomo. E similmente fecero Egidio e s. Tommaso. Pertanto, alla maniera di Aristotile, nel libro 3°, cui meglio ci restringiamo, Egidio comincia dalle ragioni onde sono ordinate le città, e reca tutte le dottrine che anche Aristotile rigetta rispetto alla comunione di famiglia e di beni, ciò che il filosofo greco fa ne' due libri 1° e 2°; e viene giù di lì al governamento delle città in tempo di pace, e a quante maniere sieno di signorie, e quali buone e quali cattive. Aristotile pone nel III della sua Politica la divisione de' governi in buoni e giuridici, che sono, monarchia, aristocrazia, politia; e in corrotti, cioè, tirannia, oligarchia, democrazia : e il frate Romano nel capo II della p. 2ª di questo libro terzo, delle sei maniere di signorie tre dice buone, l'altre malvagie; nè altronde piglia il principio di loro bontà che dall'intendimento loro al bene comune, sì che sono per questo

1 Il Libro della *Politica* di Aristotile è stato elegantemente recato nella nostra lingua dal marchese Matteo Ricci: Firenze, 1853.

signoria di re, di buoni e di *dritturieri,* o di popolo; e non al contrario, di tiranno, di non buoni ne' dritti, di perversità e malvagità popolare. Le quali, nota l'Erizzo, sono le specie corrotte degli ordinamenti civili, in che si pervertono le buone e diritte, cioè, il regno, il principato degli ottimati, e lo stato popolare, ove non più il bene comune e la ragione, ma il particolare e la forza sono intesi, secondo le parole dell'Aquinate in quell'operetta indirizzata al re di Cipro. Dice il santo Dottore: "Se la moltitudine di uomini liberi da chi regge è ordinata al bene comune di lei, il governo sarà retto e giusto, siccome conviene a liberi: ma se non a bene comune della moltitudine, anzi sì bene a privato del reggente è disposto il governo, si fa questo allora ingiusto e perverso; e se è così fatto da uno, tal rettore si chiami tiranno, se per molti, ma pochi, oligarchia, se per molti o tutti democrazia, quando opprime i ricchi la turba de' plebei, e tiranno è il popolo [1]." E avverti sul proposito che per democrazia e' porta la specie corrotta della *Polizia*, che pel Santo è la più larga amministrazione civile, e risponde all'altra di Aristotile così pure chiamata e significata in questo che sia in essa maniera accordo e mescolamento di democrazia e di oligarchia, sì che *possiamo indifferentemente appellare una costituzione politica, oligarchica o democratica,* e vi abbia potere il medio stato, *migliore di tutti,* per detto di Focilide, e fatto *a impedire col suo intervento i contrari eccessi* che pongon giù qualsiasi buona amministrazione civile. Senonchè, per Aristotile la Politica non offre mistura delle tre specie buone di reggimento, ma soltanto di

1 v. *De Regimine principum ad regem Cypri.* L. I. c. I.

duo, inclinando più alla democrazia che all'oligarchia, per la partecipazione del maggior numero de' cittadini ottimi al governo della cosa pubblica, senza che i poveri abbiano il sopravvento sui ricchi, e il senso volgare della moltitudine sul senso culto dell'ordine medio, sì che vengano gli uffici esercitati da' più capaci de' molti, e il maggior numero se ne abbia la sindacatura, nè sia questo reggimento in mano del numero e nel favore della moltitudine o del volgo. Nè il detto filosofo avrebbe potuto chiamare nella sua Polizia la specie politica che rappresenta il regno, se non riducendola a un capitanato a vita, per elezione, o per eredità; e questo pare aver voluto che fosse in quella sua repubblica, celebrando tra le forme della monarchia quella de' Lacedemoni come il *più perfetto modello di legal monarchia* (l. 3. c. 9), e che, *quali che sieno gli ordini d'uno stato, può innestarvisi;* tanto che si poteva quindi ben maritarsi con la sua Politica [1]. Ma s. Tommaso pone nella Monarchia l'ottimo, siccome il pessimo nella tirannia [2]; benchè è da attendere, dice, con diligente studio, che così abbiasi la moltitudine un regno che non venga in Tirannia. E prima, segue a dire, si metta un re, tal che si astenga per sua virtù dalla tirannide: poi, si ordini il reggimento di modo che al re non si dia occasione di tirannide,

1 Questo disegno di un temperamento siffatto è sposto saviamente ne' libri *Della perfezione della vita politica* del Paruta, e massime sulla fine del l. III.

2 *Sicut in regimine justo, quanto regens est magis unum, tanto est utilius regimen, ut Regnum melius est quam Aristocratia, Aristocratia vero quam Politia; ita e converso erit et in injusto regimine, ut videlicet quanto regens est magis unum, tanto magis sit nocivum. Magis igitur est nociva tyramnis, quam holigarchia, holigarchia autem quam democratia.* L. 1. c. III.

così temperandone la potestà, che facil cosa non sia il poter nell'abuso inclinare (l. 1. c. VI.) La qual temperanza meglio espresse il nostro Egidio, quasi antivedendo le novelle ordinazioni della moderna Europa, indirizzate a fare il corso, e seguitare i progredimenti della civiltà cristiana. Nel capo IV della p. 2. del libro III, ove risponde alle ragioni de' cotali che voglion provare la signoria di molti esser migliore che quella di un solo, dopo che dà a vedere, entrando pure nelle intenzioni del filosofo, (cioè di Aristotile) che la migliore signoria all'opposito è quella di un uomo solo, così pone: " in quello " che fu detto, cioè ch'un uomo solo può piuttosto essere " permosso che molti, e che i molti non possono sì tosto " formare come un solo, dovemo rispondere che l'uomo " solo che signoreggia siccome el re e 'l prenze, elli " dia avere in sua compagnia molti savi uomini, acciò " ch'elli abbia molti occhi dond'elli possa chiaro vedere " e chiaro conosciare, e die avere con seco molti buoni " uomini, sì ch' elli abbia molte mani e molti pie'. " D'onde l' uomo non può dire ne non potrà che 'l re " o il prenze non conosca molte cose, perciò che quello " che appartiene al governamento di terra, quello che " i savi conoscono e veggono, l' uomo dice che il re " l'à conosciuto e fatto; ne non può l'uomo dire che 'l " re sia di leggiero permosso ad alcuno malvagio mo- " vimento, perciò che se 'l re è dritto e savio, come " elli dia essere, a volere signoreggiare, elli non si " permuove ne non si muta senza tutto il suo consi- " glio: e s'elli avvenisse che 'l re avesse il suo con- " siglio in dispetto, e lassasse la compagnia de' buoni " e de' savi uomini, e volesse seguire la sua testa e " l' suo desiderio, elli non sarebbe re, anzi sarebbe

" tiranno [1], e 'l tiranno non die signoreggiaro, perciò " che la sua signoria è troppo malvagia e peggiore " che niun'altra [2]. " Dalla quale signoria del tiranno si distingue l'altra del re, chè, " il re e il prenze die intendare e intende principalmente al bene comune, ma il tiranno intende propriamente al suo proprio (c. VI). " Ed ufficio de' re o de' principi nel governare le città e i reami, ripete appresso, è che pe' buoni ordinamenti e le buone leggi del paese, " elli si die fare ajutare ai savi uomini del suo paese, e quali debbono essere suoi consiglieri (c. VIII). " Metti con questo passo tutto l'argomento del c. XXIV, che le leggi debbono essere fatte ed ordinate dal principe; e questi dee stare, secondo l'altro capo XXVI, *messo tra la legge naturale e la legge scritta;* e ti avrai netto il pensiero politico del frate Romano, di un reggimento, come direbbono i moderni, *consultivo.* Nè mi pare di poca considerazione sul proposito quel richiedere alla bontà della città e regno che vi abbiano di molte *mezzane persone* (c. XXX). Fra gli ordini civili il mezzano è quello che più si affà al regno, quando questo si vuole sulla giustizia e sul consiglio de' buoni e diritti uomini. Chè se Nicolò Macchiavelli ne' consigli a mantenere il suo principe, che è tutt'altro che questo *re* o *prenze* di Egidio, metteva l'abbassare o l'innalzare della nobiltà, quasi dando vi-

1 Questo stesso avviso e quasi nelle stesse parole si ha ripetuto nel *trattato di repubblica e di governo cristiano ecc.* del p. Giovanni di Santa Maria. Madrid 1616. c. I. riferito dal Balmes. v. *Il Protestantes.* ecc. c. LII. note.

2 In questo Egidio si scosta da s. Tomaso, al quale pare che, *ex monarchia si in tyramniam convertatur, minus malum sequitur quam ex regimine plurium optimatum, quando corrumpitur.* l. I, c. 5.

sta di aver bisogno di un ordine ora non troppo alto, ora non troppo umile; non si può il consiglio del Segretario fiorentino scambiare con l'avvertenza del frate Romano. Con ciò sia chè, il primo ritrasse dalle condizioni della signoria tirannica che ora sorge dalla democrazia, ora dalla oligarchia, come pone savissimamente Aristotile nel l. VIII (V), c. 8 della Politica; il secondo volle quella mezzanità nello stato, come confacente a buono e natural principato, secondo il disegno di s. Tomaso; pel quale il *dominio regale* non è anteposto alla polizia, se non perchè raramente si trova nella conversazione umana la virtù all'uopo richiesta, siccome, dice l'Angelico, furono gli antichi Romani; o perchè il cielo e le terre disponno diversamente le regioni o alla servitù o alla libertà: errore che prese tanto luogo nella mente del Montesquieu, e fu si può dire pur conceduto da Carlo Botta.

Pertanto, tutti gli ammaestramenti di Egidio vanno ordinati sopra tale specie di reggimento; nel quale se volle il re messo tra la legge naturale e la scritta, dando a lui il consiglio de' buoni o migliori, pare essere sceso un poco da quell'ideale in che pose s. Tomaso il suo principe, per se stesso sufficiente e quasi con una divina provvidenza (l. II, c. 8), nè d'altro circondato che di conti, baroni e militi, feudatari, tenuti a lui pel ragion del feudo non per virtù di sapienza. Chè non abbiamo ne' libri che seguono al I. come quella conceduta potestà di regno si avesse a temperare, acciò non potesse trascorrere, siccome avverte e promette di dire lo stesso santo Dottore nel 6, del l. I. [1].

1 Da questo può trarsi argomento, che, non seguendo più la materia come dovea essere ordinata, sia il libro dal II in poi opera dell'altro frate Tolomeo di Lucca, il quale supplì il III dell'opera.

Da quali ragguagli si scorge ben bene quel che hanno di comune i due frati, il Romano e l'Aquinate, e quel che di distinto è tra loro e con il maestro Aristotile, di cui lasciano la specie di reggimento che questi reputa eccellente sopratutte, qual'è la Politia, per tenersi al regno, o fornito di buoni e savi consiglieri senza i quali il re non risolva, o servito di conti e baroni che rendano il servigio feudale e nulla più, e il re per se sia sufficiente a tutto. Ma, rileva assai notare quasi tutti i capi di questo libro III di Egidio, che a noi paiono importantissimi. Adunque, pone Egidio nel c. V, p. II, di questo libro terzo che abbiamo tra mani, che rispetto ai principi conviene darsi loro le signorie anzi per eredità che per elezione, come cagione questa di molti mali e molte brighe, e di stare gran tempo senza capo, e di averlo alcuna volta tiranno e malvagio: onde "e i re e i prenzi debbono molto istudiare che i loro figliuoli sieno di buona maniera e di buoni costumi e di buone scienze." Ma nel c. VIII della p. I, richiede che non una medesima gente dee sempre durare negli offici, almeno a vita, secondo Platone; sì bene che *gli offici e le signorie si rimutino,* sì che ciascuno n'abbia secondo il suo stato. Il quale accordio tra eredità ed elezione è il migliore sostegno degli Stati, e di sì certa sperienza, che fin ne' reggimenti di specie repubblicana, da' più savi scrittori si è reputato necessario; volendo, non potendosi altro, che il capo duri a vita, siccome era ordinato in Venezia, e fu proposto per Firenze del secolo XVI da Donato Giannotti, e vagheggiato da Paolo Paruta in quel suo libro della Perfezione della vita politica, quando fa al Dandolo ripetere gli avvisi del cardinal Contarino, nel libro III del detto

ragionamento. Onde ponendo Egidio che i reami vadano per eredità, stante così *molte discordie e molte brighe si pacificheranno e saranno in pace,* oltre ad altre ragioni (l. III, c. 4), antivenne la sapienza politica moderna che ha fatto anteporre le monarchie rappresentative, e giovarsi *dell'interesse conservativo della famiglia*, come dice il Balbo, *a pro della conservazione dello Stato,* stando il re superiore alle parti, e così moderandole. Il che non si dà nel presidente repubblicano, che dee tener sempre da una delle parti, da cui esce, secondo il citato scrittore, e n'è l'espressione personale [1].

Ma non possiamo lasciare questo terzo libro di Egidio senza dire della parte prima, e della terza, che bene si stringono con questa seconda, di che si è fatto discorso. Il Frate romano non giudica conveniente cosa, nè anco sotto il rispetto solamente politico, quella tal comunità della repubblica platonica di famiglie e di averi. E s'ingegna a trarre a buon intendimento la sentenza di Platone, pigliandola che " come li uomini debbano amare l'uno l'altro quanto sè medesimo, così l'uomo dee amare le femmine e le possessioni altrui così come le sue proprie; e dee ciascuno esser curioso [2] delle cose di

1 Ricorra il leggitore alle avvertenze sul proposito che lasciò scritte il Balbo nel libro della *Monarchia rappresentativa* ec. 1. c. VI, e alle ragioni, per le quali « non si volle e non si vuole più di monarchie elettive, in nessun luogo da gran tempo. Ed il fatto speciale poi della repubblica Americana, può e debbe forse confermare questa decisione della sapienza pratica del genere umano : è noto che ogni quattro anni che fassi colà l'elezione del presidente, la repubblica, lo Stato, il popolo tutt'intiero sono in una agitazione, un orgasmo, un pericolo, il quale, se non ha prodotte peranche rivoluzioni, fu il solo pericolo di rivoluzioni sorto da quella ammirabile costituzione.»

2 *curioso* nel pretto senso di aver cura, sollecitudine di cosa qualsiasi.

altrui, siccome sue proprie in tempo ed in luogo; ed in questa maniera debbono essere le cose comune, che ciascuno die amare la moglie altrui, quasi come la sua, non per giacere con lei carnalmente, ma per dritto amore o per onesto (c. X)": il qual amore è appunto il cristiano, dal sapiente frate posto ad entrare nelle ragioni civili. Se non che, più distesamente ragiona de' beni, e massime sul detto del filosofo Fallea [1], cui piaceva che le rendite e le possessioni fossero uguali tra i cittadini di uno stato; mostrando la necessità delle disuglianze, e come sempre vi saranno poveri e ricchi. Nè concede all'altro filosofo Ippodamo il modo suo di ordinare la città. Chè, nè si tiene con Ippodamo che al popolo e ai battaglieri spettasse chiamare il Signore della città; nè accetta la secreta sentenza de' giudici, potendo questi essere così meglio pervertiti che se favellassero in comune; nè l'altro detto che si onorasse chiunque abbia trovate utili cose alla città: sotto la ragione, che, " ciascuno si sforzerebbe di trovare novelle leggi, ed a mostrare com'elle fossero profittabili ed utili alla città, donde continuamente si muterebbero e i dritti e le leggi della città; e questo non sarebbe buono, anzi sarebbe pericolosa cosa alla città, che le leggi ànno e debbono avere molto grande forza e grande virtù, perciò che sono approvate di lungo tempo (c. XV). " Nel che fallì egli il buon frate sì per gli onori che meritamente si devono a chi porta utile al Comune o per scienza o per arte; e sì reputando nessun mutamento essere richiesto negli ordinamenti e nelle leggi dello stato, come nuovi tempi vengan su, e si mutino le condizioni del vivere sociale, e gli usi e le costumanze, e

1 v. Aristotile, *Politica*, I, II, c. IV.

con esso il cammino civile o la civiltà de' popoli. Solo ebbe ragione in rafforzare questo, cioè, che nelle riformazioni nulla di sodo e stabile si ottiene senza guardare all'antico, in cui di necessità è l'addentellato pel nuovo; cosa tanto assennatamente conosciuta dalla saviezza inglese. Ma lascia con approvazione ad Ippodamo che "i figliuoli di coloro che muojano nella battaglia che fosse fatta per difendere il paese e il bene comune de la città, avessero la lor vita de' beni comuni della città": e che, il Principe o il Signore dovesse bene intendere a tre cure, ciò sono, alle cose comuni, ai forestieri, e agli orfani, o meglio a chi non può nè difendere nè procacciare suo diritto." I quali doveri del Comune e del Principe nessuno stato civile ora disconosce.

E ciò nella prima; ma andiamo ora alla parte terza che è del governo in tempo di guerra; e vediamo come il frate si mostri pratico e bene intendente dell'arte, e delle previggenze militari.

Come la legge in tempo di pace, così pone Egidio, è necessaria l'arme in tempo di guerra; e con l'armi il senno e l'avvedimento significato nel libro con la voce *cavallaria* [1] che è l'arte de' cavalieri, o la milizia. Onde, trovo che Egidio richiedendo alla milizia *senno* ed *ardimento*, mette innanzi gli avvisi sugli abitatori delle terre fredde e delle calde, e ne' primi trova maggiore senno, ne' secondi più ardimento: ma ben vanno l'uno e l'altro contemperati in quelli che tengono le terre

1 « Dovemo sapere, che cavalleria è una ispezie e una maniera di senno e d'avvedimento, per la quale l'uomo sormonta e i nemici, e quellino che difendono e 'mpediscono il bene e l'utilità comune » P. III. c. I.

Da questa voce venne la *cavalleria* e i *cavalieri* del medio evo.

mezzane al freddo e al caldo, " perciò che cotali genti sono savi ed avveduti ed arditi e prò naturalmente (c. II)." Ma sapientemente il Macchiavelli dà alle repubbliche soldati propri, o caldi o freddi o temperati che sieno i paesi, potendo l'arte tutto, e dandoci a vedere la storia valorosissimi i popoli meridionali, sia in tempi antichi sia ne' moderni. Mi pare dover congetturare che queste avvertenze sulle zone abitate rispetto al valor militare e agli ordini de' reggimenti, vennero dapprima dall' esser fresca nelle memorie la conquista de' barbari e il facile cadere dei popoli meridionali; già snervati e avvizziti da corrotta civiltà, e da mollissima educazione. Ma quell'abbassamento di virtù non fu natural cosa; e le stesse valli e il cielo medesimo abitarono e guardarono gli antichi guerrieri delle Termopoli e di Maratona, poi tanto molli sotto gl'imperiali di Bisanzio; e popoli anzi feroci furono in que' luoghi che tennero appresso i dominatori del mondo, e venivano sotto i barbari occupati da Longobardi, e da Arabi, i quali ultimi poi erano gente più meridionale e più calda che l'italiana dell'inferior parte della penisola, e la iberica dell'altro mare, della quale provò sempre il natural vigore l'eroico resistere e la indipendenza del valoroso Pelagio fra i monti dell'Asturia.

Se non che, mal non si appone il nostro frate consigliando che gente si debba pigliar ad aver buona milizia e coraggiosa e non debole per abito fatto a contrario mestiere o arte; e come convenga accostumare i giovani all'opere della battaglia e all'uso delle armi, e farne scelta secondo la persona e i segni che di fuori si mostrano, per occhi aperti ed alta fronte, e dure braccia, e nervi benfatti e serrati, con grandi spalle e

grande e lato petto. E poi questi si avvezzino a muoversi con agilità, alle dure fatiche e al lungo travaglio, e ai disagi, e al poco cibo; e sempre ai pericoli della morte, e all'onta e vergogna della fuga. Fra quali giovani non ricorda il cavalleresco frate trovar sempre migliori que' del contado, che gli altri di città: ma molto acconci all'uso delle armi trova e gli uni e gli altri parimente, secondo il modo di combattere; e se nella battaglia a piè molto valevoli riescono i villani, in quelle a cavallo pensa che valga molto più il senno e l'avvisamento, e però i cittadini si richieggono, che " sanno meglio cavalcare, e sono più savi e più avveduti (c. V)." Il quale giudizio poi confermò il Macchiavelli in quel suo mirabilissimo libro dell'Arte della guerra. Nè a questo si resta Egidio; ma entra nelle ragioni delle difese e della architettura militare, e insegna come disporre le bertesche e i fossi, ove l'esercito dee stare ad arte, seguendo in questo Vegezio nell'*Arte della cavalleria,* come la chiama il volgarizzatore di Egidio; e quando e come si dee cessare o affrettare la battaglia; e del modo di ferire, e delle bandiere e de' gonfaloni; e dell'andare o del tornare dell'oste; e dell'ordinare le schiere e gli armeggianti; e del campeggiare e prendere città e castella; e degl'ingegni di guerra (tutti all'antica); e fin del fare le navi, e del combattere in acqua. Il qual ammaestramento è dato nel capo XXII con che ha fine il libro terzo, e l'opera con esso. La quale poichè ha conchiusa col discorso sulla guerra, così ragiona presso alla fine l'autore: " dovemo sapere, che il filosofo dice, che l'uomo non si dee combattere per combattere, ma per avere pace; tutto avvenga elli, che per la malvagìa e la reità delli uomini, le

battaglie s'ordinino per alcuno guadagno o per alcun altra malvagia cosa. Ma siccome la medicina è ordinata ad avere sanità, così le dritte e le giuste battaglie debbono essere ordinate ad avere pace, e siccome l'uomo non die usare le medicine quand'elli è sano, così non die l'uomo combattere quando non gli è fatto torto od ingiuria. E siccome per trar sangue e per medicine l'uomo caccia fuore ei malvaggi umori del corpo, così per battaglia l'uomo die cacciare ei malvaggi e quelleno che 'mpediscono la pace e la concordia e il bene comune della città. Ed intanto basti quello che noi intendevamo di dire nel libro del governamento de' re e dei prenzi."

In quest'ultima parte non v'ha che ragguagliare con s. Tomaso, se non già del Santo, ma sì del frate da Lucca dee tenersi il libro IV ed ultimo *del reggimento* dell'Aquinate. E con fra Tolomeo si accorda spesso Egidio e in alcun che intorno alla milizia, avendo preso l'uno e l'altro da Vegezio, e in molte cose rispetto alle sentenze di Fallea e d'Ippodamo, che il frate romano ci spose nella prima parte di questo terzo libro, e il lucchese tratta nel L. IV, c. IX e XI. Ma, l'accordio dei due frati ha ragione in Aristotile, che fu il testo di entrambi; e bene ti accorgi che il libro secondo della Politica del filosofo diede fatta la materia ai nostri. Nel considerare la qual cosa mi venni accorgendo che l'un libro sotto nome di s. Tomaso e questo di Egidio, andarono per taluni confusi in uno, forse a ragione che nel terzo di questo e nel quarto dell'altro occorrono in parte le stesse rubriche, e quasi in principio assommate con le parole medesime [1]. Poi, è da notare l'ordine te-

1 Eccoti sott'occhio la lezione di alcune rubriche. S. TOMASO: l. IV, c. II. Hic ostendit necessitatem costituendi civitatem, propter

nuto da Egidio, e quello che tenne e aveva disposto sia s. Tomaso, sia fra Tolomeo. Il nostro frate comincia il suo *reggimento,* come a principio si è detto, dal governo che l'uomo dee avere di se, e poi va a quello della famiglia, dal quale procede al governo della città, o dello stato. Ma, tutt'all'opposto è il cominciamento del libro dell'Aquinate; piglia sulle prime a discorrere del re e della civile società, dandoci per quattro libri un trattato di polizia; e qui resta l'opera, leggendo infine del quarto, che altra opera di proposito dovesse trattare dell'economica, o del reggimento della casa, e altra delle virtù, che di qualunque modo si richieggono, sia l'uomo suddito, sia rettore, o principe, o soggetto; giusta forse le ragioni feudali dei tempi [1]. Nè so se mai al nostro

comunitatem necessariam humanae vitae. Egidio l. III, p. I, c. I. Nel quale dice che le ville e le città sono ordinate e stabilite per alcuno bene. S. Tom. c. IV. De communitate civitatis, in quo consistat, ubi Aristotiles refert opinionem Socratis et Platonis, quam hic auctor declarat. Eg. c. III. Nel quale dice come Platone e Socrate dissero che l'uomo dovea ordinare e governare le città. S. Tom. c. V. De opinione Socratis et Platonis circa mulieres, quomodo sint exponendae rebus bellicis. Eg c. VII. Nel quale dice che i re ei prenzi non debbono ordinare le femmine a combattere, siccome Socrate diceva che l'uomo dovea fare. S. Tom. c. IX. Hic disputat de communitate bonorum quantum ad possessiones, quam quidam philosophus nomine Phaleas dicit debere adequari in omnibus. Eg. c. XI. Nel quale dice come un filosofo, ch'ebbe nome Fallea, disse che l'uomo dovea ordinare le città. c. XII. Nel quale insegna che le possessioni non debbono essere eguali, siccome dice Fallea. S. Tom. c. XI. Hic declarat de politia Hyppodomi Philosophi, qui reprehenditur quantum ad genera hominum ecc. Eg. c. XIV. Nel quale dice, come un filosofo, che ebbe nome Ippodamo, disse che l'uomo dovea ordinare le città. c. XV. Nel quale dice quali cose sono da riprendere in quello che Ippodamo disse del governamento della comunità.

1 « Restat ulterius de principatu oeconomu, hoc est de regimine

Egidio si riferiscano le ultime parole, nelle quali appunto si dice che così addomandi l'ordine della dottrina rispetto al modo del vivere, e non come in opposito frammischiando tutto altri avean fatto, con confusione del discente, e mal' arte di scrittore: conciosiacchè Egidio tenne opposto ordine, e finì sua opera con la materia che l'altro cominciava. Che che ne sia intanto, a me par miglior senno quello di Egidio di avere di quel suo modo cominciato, che questo di Tolomeo che contrariamente dispone il medesimo subietto: e trovo i più savi scrittori in questo fatto anzi aver tenuto la via del frate romano che l'altra dell ucchese. E giunto a questa considerazione mi pare eziandio che bene si abbia potuto vedere la parentela e le discordanze di due libri che collo stesso titolo ci vennero, e col nome di s. Tomaso d'Aquino e di Egidio Romano. Nè ci tenghiamo dal non ringraziar il signor Corazzini della stampa di tanto importante volgarizzamento, sì per ragioni filologiche, e sì per istudi civili: ma molto più gli saremmo stati grati se il testo tal fosse stato pubblicato qual si trovava; il che, non fu fatto, secondo che si dice, e ce ne duole assaissimo.

luglio 1859.

domus quod est patris familias: qui quidem materiam habet omnino distinctam ab aliis principatibus. Et ideo congruum videtur hoc per se opus componere, distinguendo per libros, sive tractatus, et sua capitula, prout natura facti requirit, qua in re Philosophus eumdem modum tenet. Est ultimum de virtutibus quae requiruntur ad partes regiminis in quocumque genere, sive sint subditi, sive rectores, sive principes, sive subiecti fideles: quia sic requirit ordo doctrinae in arte vivendi, et non simul ac mixtim tractare de ipsis, ut quidam fecerunt, quia hoc est impedire intellectum discentis, et est contra normam dicentis. »

DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA

AI NOSTRI TEMPI

E

DI UN NUOVO LIBRO DI AUGUSTO CONTI

— [1] —

I.

La storia della mente umana che si è studiata a dare la scienza di una cosa, non è così antica quanto la storia de' fatti, ne' quali si è rappresentata la vita esteriore dell'uomo, accomunato in civile o barbara cittadinanza, libero o servo che si sia. Cronache e storie civili precorrono alla storia delle scienze, delle lettere, delle arti presso un popolo; e i Greci che si potevan vantare di Erodoto e di Tucidide, non ebbero per Platone ed Aristotile che appena scarsi sprazzi della storia della scienza, che così nobilmente questi due sommi intelletti maneggiavano. Le storie di questa fatta vengon fuori allora che la mente umana sente già il bisogno di ritornare sul passato per pigliar conoscenza de' suoi sforzi; quando le storie civili, perchè riguardano azioni, imprese

1 Questo scritto fu pubblicato nel periodico *La Sicilia*, an. I, p. 54, 84 e 100. Palermo 1863.

avvenimenti che toccano immediatamente alla sorte dei popoli, sono scritte nel calore stesso de' fatti; e, se non scritte, restano come storia vivente nelle nuove fortune e ne' rivolgimenti accaduti, o meglio nelle tradizioni, le quali sono la storia non scritta ma parlata che passa da padre in figlio sino a tardissime generazioni. Fu detto che come la storia dell'uomo compie la storia della natura, così la storia della Filosofia compie la storia dell'Umanità, quasi fosse *la storia della storia;* come quella che in se raccolga tutto l'uomo, e porti la spiegazione per la storia del pensiero della storia de' fatti [1]. E veramente (benchè non consentiamo in tutto col Cousin, e molto meno coll' Hegel, per cui la Filosofia, nella quale lo spirito si comprende assolutamente, è tutto), la storia della Filosofia è più che la storia di tutt'altre discipline umane; e, tranne la storia religiosa, essa è lo studio più importante che si possa fare, come studio che ci apre molte delle più interiori ragioni onde i fatti storici prendono vita e corpo. La storia dell'uomo non sta solamente nella serie de' fatti che si succedono, operati dall' essere suo fisico : in questo l' uomo potrebbe forse stare al di sotto di altri animali, che sarebbero anzi più antichi di lui sulla faccia della terra, e però più ricchi di storia o di fatti. Ma, riguardo a storia dell'uomo, noi la intendiamo come una serie di fatti che

1 « *Comme la philosophie est le point culminant de la nature humaine, l'histoire de la philosophie est aussi le point culminant de l'histoire, et qu'elle est, il faut bien le dire, l'histoire de l'histoire... Comme l'histoire de l'humanité est la couronne de l'histoire de la nature, de même l'histoire de la philosophie est la couronne de l'histoire de l'humanité.* » Cousin, *Introduct. a l'Hist. de la Philosoph.*, trois. lec. p. 64. Paris 1861.

manifesti un pensiero interiore che li conduce; noi riguardiamo nella contingenza visibile del fatto la ragione che il muove, e lo governa; sì che la storia umana è manifestazione della mente umana, è il pensiero incarnato ne' fatti, l'idea resa visibile per l'azione; del modo stesso come la natura si può ben dire essere *pensiero* di Dio, e le opere d'arte, come diceva il Vico, *pensieri* degli artisti. È così che il reale o in natura, o nell'arte, o nella storia, è sempre l'ideale già fatto esteriore e visibile, sia per opera di Dio, sia dell'uomo; e che pertanto è indirizzato a tornare come a suo fine all'ideale stesso da cui è mosso; stante non poter rappresentare la sua ragione o il suo razionale esemplare come il dovrebbe, se non progressivamente, e restando sempre al di là indefinito; onde il naturale progresso nel mondo e nelle opere dell'uomo, siccome altrove abbiamo a sufficienza avvertito [1]. Razionale adunque debba essere, non meramente cronologica, la storia di qualsiasi disciplina umana, e più che razionale, se si possa dire, la storia di una disciplina così nobilissima e principe com'è la Filosofia, a buon diritto detta dagli antichi *generatrice e signora di tutte le arti.* A' nostri tempi la storia della Filosofia ha avuta già assegnata, come si è fatto per le scienze, la sua metodica; e sebbene non da tutti si è bene fermata la sua estensione e comprensione, tuttavia quasi da tutti si è convenuto che non possa punto ad essa giovare il metodo esclusivo cronologico e sperimentale, ovvero l'altro solamente logico e razionale; bensì essere necessaria la composizione de' due metodi, in materia in

1 v. *Principii di Filosofia Primo*, v. 2. *Cosmolog*. Lez. III, IV, V. Pal. 1863.

che ha tanta parte sì la successione de' tempi che la processione logica delle idee. La storia non si crea *a priori;* ma nè manco c'è storia di cose umane senza la ragione che muove dentro i fatti che esteriormente appariscono nel tempo e nello spazio : un insieme di fatti ne' quali non si ha principio razionale interiore, non sarà mai storia che s'appartenga all'uomo; essere la cui distinzione specifica è la ragione, e l'informare della mentalità le sue opere e la sua storia. La quale mentalità improntata ne' fatti umani, più di tutto è da trovare nella storia che riguarda per diretto il pensiero umano, che pe' dati della conoscenza o per l'apprensione e la penetrazione de' reali si compone in scienza, e specialmente nella scienza che attende alle ragioni universali dell'essere, del conoscere, e dell'operare, siccome fa la Filosofia. Nè è da trovarla dimezzata, ma intera; cioè, non tale che riveli dell'uomo una sola parte, ma tutto l'uomo; dalla cui totalità indi si tiri il criterio o il filo da essere guidati nel cammino storico della scienza, logico e cronologico, procedente per ragioni o idee, e per fatti o sistemi, donde le scuole, le varie sorti della scienza, i suoi cadimenti o progressi, gli abiti diversi secondo l'indole di popoli diversi; tutta quella varietà insomma che fa viva la storia della scienza, mentre la fa una e perenne, come perenne il pensiero umano, e uno sempre il fine a cui corre, cioè l'assoluta Verità, Bontà, e Bellezza. Gli antichi per quel che ci lasciarono di storia della Filosofia pare poco essere attesi al metodo logico, tranne per quel che fu detto intorno alla scuola Eleatica e poi Megarica; e poco curarono pertanto d'attendere ad un criterio secondo cui giudicare de' sistemi e delle scuole. Ma i moderni storici della Filosofia, chi

più chi meno, chi di un modo, chi di un altro, hanno avuto per iscopo più una storia critica che solamente cronologica della scienza; quantunque taluni difficilmente poi siano riusciti nel proposito, sia per difetto, sia per eccesso. Il Bruckero, a ragion d'es. mise mano a una universale Storia critica della Filosofia; ma il Wolfianismo guastò il suo proposito, e prese pertanto a criterio non l'uomo nella sua totalità, bensì una esteriore simmetrica divisione; ovvero un tal criterio razionale, se questo gli si vuol concedere, pel quale tutti i sistemi si dovrebber guardare da un lato solo, e un sistema esclusivo si dovesse tenere a giudice de' tanti lavori che la mento umana hanno affaticata per tanti secoli e luoghi diversi. Nè migliore riuscita ebbe l'altra Storia della Filosofia del Tiedemann, nella quale altro *spirito* o criterio non guidava l'autore, che quello della Filosofia sensista passata allora da Francia in Alemagna; tanto che l'opera del Tiedemann non è che lo sforzo tentato dalla filosofia lockiana di provarsi colla storia della scienza, castigando severamente que' filosofi e quelle scuole che non sapendo in antecedenza di una filosofia che dovea venire nel secolo XVIII, ebbero l'ardimento di pensare altrimenti, ed essere idealisti o spiritualisti, non punto sensisti, come il filosofo inglese e lo storico alemanno. E questo difetto del Tiedemann si ha pure nel kantista Tennemann; valentissimo storico della Filosofia, ma non usato di altro criterio a giudicare dei sistemi, se non della filosofia del suo maestro. Il Tennemann restringe tutta la scienza ne' cancelli del Criticismo, e però tutta la storia della Filosofia non debba che rispondere, voglia o no, al filosofo di Konisberga. Il De Gerando poi nella sua Storia comparata de' Sistemi

volle pur giudicare tutte le scuole alla stregua di un principio della conoscenza, siccome dapprima era stato posto dalla scuola sensista, e poi dallo stesso autore raccostato alla spiritualista [1]. Ma se questo illustre storico della Filosofia non andava così scevro del difetto del Tennemann di voler tutto guardare con gli occhiali del Kantismo, superava intanto di assai la storia benchè molto erudita, del Buhle, nella quale l'eccesso del metodo cronologico spinge l'autore a scorrere di qua e di là, perdendo di vista il punto lasciato innanzi, e confondendo con le questioni della scienza filosofica le ragioni di altre discipline; senza dire come la cronologia de' sistemi perda i suoi legami, e la storia della Filosofia più che la storia di una scienza appaia una tal serie di fatti che sien nati da per se, e non per opera intelligente dell'umana ragione. Nè con questo sapremo intanto lodare al cielo l'analisi fredda e impassibile che innanzi aveva fatta il Bruckero, detto il padre della storia della Filosofia, della gran sintesi de' sistemi filosofici che da circa tre mila anni in qua ci ha dati l'attività della mente umana. Quel lavoro immenso del Bruckero può ben dirsi di aver gettate le fondamenta per una storia come debba esser fatta della filosofia; fondamenta oggi anche maggiormente estese e più consolidate per opera del Ritter; il cui Corso di Storia della Filosofia *antica*, di quella *cristiana*, e della *moderna*, ha portata maggiore critica e più accurata esposizione dei testi; ma, se pur non vi si voglia scorgere sotto mano un criterio parziale attinto alle dottrine dell'Hegel, è

1 Questa è la differenza che vi si vede tra la prima ediz. del 1804 e la seconda del 1823.

pure non più che una grande preparazione alla storia della scienza, anzi che una storia bella e compiuta come già debba essere condotta; nè si può scusare per verso alcuno di avere bandita dalla storia della scienza, tanta parte di questa storia quale è quella della filosofia scolastica. Mi guarderei poi bene dal far credere che in così gravissime opere, le quali hanno avuto per argomento la storia della filosofia, questa non sia stata riguardata con un po' di sistema, e col difetto assoluto di filosofia; che anzi il De Gerando e il Tennemann ne hanno avuto di soverchio, e però sono riusciti esclusivi; del modo istesso che per eccesso hanno peccato l'Hegel, il Cousin, lo Schmïdth, nelle loro storie generali della scienza [1], col voler condurre tutto ad un principio, e ti-

2 v. *Storia della Filosofia di G. Hegel* per Michelet—*Introduzione alla Storia della Filosofia*, e *Storia generale della Filosofia*, di V. Cousin — *Delineazione della Storia della Filosofia* di Od. Schmïdth. Non è quì poi di proposito il parlare delle storie speciali, fra quali talune, come quella del Bouillier per la *Filosofia Cartesiana*, del Chalibäus, e del Wilm per la *Filosofia Alemanna*, del Rousselot, e dell'Haureau per la *Filosofia Scolastica*, hanno invero più pregi che difetti. Dugald Stewart nella sua *Storia delle Scienze metafisiche, morali e politiche* a cominciare dal rinascimento delle lettere, dà piuttosto una storia della Filosofia da Bacone al Kant, che delle scienze economiche e politiche, siccome pur si era proposto. Pare che suo scopo era notare i nomi più illustri, e le dottrine più importanti che avessero condotto la tradizione o, come egli dice lo Stewart, la fiaccola della scienza; potendosi raccogliere così in uno specchio *la filiazione de' sistemi che si sono succeduti, o lo sviluppo e il progresso graduale dello spirito umano*.(v.*Histoire abrégée des Sciences Métaphisiques, Morales, et Politiques, depuis la Renaissance des Lettres*. Prem. Part. p. 38, Bruxelles 1829). Onde l'ordine cronologico poco ha luogo in questa Storia dello Stewart, assai lodevole per la chiarezza ne' giudizii che dà de' sistemi o delle dottrine; come

rare per forza i sistemi ad acconciarsi in quel letto che fu loro a studio preparato. Per l'Hegel, attesa l'identità tra Idea, Natura, Spirito, il metodo cronologico è pur razionale, e questo è quello nel tempo istesso; stante ciò che è essere razionale, e il razionale essere reale, in virtù dell'Idea che, uscendo dall'*in se*, e *contro se*, quando è già *per se* o *spirito*, è storia, religione, arte filosofia, e tutto, come l'Assoluto che abbia interiore coscienza di se stesso. Pel Cousin la storia della Filosofia

niente lodevole per quel disprezzo che c'è delle scuole del medio evo, e la ignoranza singolarmente della Filosofia italiana del secolo XV e del XVI, e poi del XVIII, appena dallo Stewart nominata (v. *Op. cit.* Prem. Part. *ch. prem*—Trois. Part. *sect. III*, p. 116 e seg.). Il Matter nella sua *Storia della Filosofia nelle sue attinenze con la Religione*, si propone specialmente di guardare la storia della scienza dal lato religioso, stantechè dopo la comparsa del Cristianesimo le risoluzioni della scienza hanno avuto altro indirizzo e carattere che non potevano avere per lo innanzi; nè poi nella storia della Filosofia vede il solo quadro delle risoluzioni sistematiche date dalla scienza sopra l'uomo, il mondo e Dio; ma vuol che vi si veda la *buona* filosofia, perchè « l'histoire de la philosophie n'est pas celle des hérésies philosophiques. c'est celle des découvertes du vrai dans le travaux de la spéculation rationelle. » (Introd. p. 2, Paris 1854) Ausonio Franchi nelle sue *Letture su la storia della Filosofia moderna (Bacone, Descartes, Spinoza, Malebranche)* ha inteso a dare nella storia della Filosofia moderna la *verificazione* della legge storica del progresso; dell' « *ascensione* del pensiero su per la scala che lo introduce via via alla conscienza di sè e alla rivelazione della natura (vol. 1, p. 30. Mil. 1863) » e pertanto fa una scorsa addietro verso la *Filosofia antica* (Lett. II), e verso la *Filosofia del medio evo* (Lez. III) : ma poco o nulla di nuovo c'è per quel che riguarda l'antica filosofia (e l'autore stesso quasi il confessa nella nota a p. 38 del v. 1); nè per la filosofia scolastica c'è altra conclusione o divisione (v. § IV) che non avesse già notato prima del sig. Ausonio Franchi, il Cousin nella sua *Hist. gener. de la Philosoph. lec. IX*, p. 258

è fatta dalle leggi permanenti dello spirito umano; benchè lo spirito umano non sia punto l'assoluto degli Alemanni; ma, della guisa stessa che nella Scienza nuova del Vico, il mondo delle nazioni è fatto dal mondo delle menti. Per lo Schmidth la scienza comparisce in una sua storia che ora riguarda il suo assoluto nel reale, ora nell'ideale, ora in un reale ideale, o ideale reale; onde sono dati i sistemi del realismo, dell' idealismo, ovvero del realismo ideale, e dell' idealismo reale, tra quali si sta tutta la scienza e tutta la sua storia. E però

e seg. (Paris 1861). Per la *Filosofia moderna* il sig. Ausonio Franchi crede che il psicologismo sia il suo proprio carattere, anzi la *legge organica del pensiero speculativo* (v. II, pagina 337-38), e però sognano i moderni ontologi che fanno guerra al *subjettivismo,* e fu indecorosa al Vico, come è stata poi al Gioberti, la opposizione fatta al cartesianismo. Il pensiero moderno, secondo l'aut. « non si lasciò punto sgomentar dallo spauracchio del subjettivismo; perchè questo metodo lo conduceva alla verità, ne conchiuse ch'era eccellente. Subjettiva o nò, poco importa; è la verità e basta » (p. 336, vol. 1). Scopo di queste Letture è adunque fermare il subjettivismo della verità, come il progresso che abbia fatto nella filosofia moderna il mondo intellettivo.

Con altri intendimenti, assai prima dell'Ausonio Franchi, aveva cominciata una *Storia della Filosofia* l'onorando Pasquale Galluppi; ma il lavoro fu interrotto dalla morte dell'autore, e non restò che a pochi capitoli sulla Filosofia antica. Pare intanto dalla prefazione, che il valente filosofo si proponeva nella sua Storia la *genesi* dei Sistemi guardati secondo la loro connessione cronologica, perchè « una storia filosofica *a priori* non può essere che immaginaria; » e faceva perciò precedere le quistioni più importanti e universali della scienza nella così detta *Archeologia filosofica,* alla quale si appartengono i capitoli già lasciati. Il libro del Galluppi doveva essere « *una storia ragionata della Filosofia* » incominciando sin dalla origine della scienza, e venendo spiegando *la genesi successiva de' varii sistemi filosofici* sino a noi.

lo Schmïdth conduce *a priori* la divisione che occorre nella storia della Filosofia; posto che il concetto assoluto o può essere concepito come obiettivo, o come subbiettivo, o come l'uno e l'altro insieme " riconoscendoli come *identici*, e come un tutto insieme [1]; " sì che la divisione in genere della storia della Filosofia corra pe' tre periodi principali : 1° della Filosofia greca; 2° della nuova Filosofia avanti Kant; 3° della più recente dopo Kant. Nella prima c'è dell'assoluto l'obbiettivo; nella seconda il subbiettivo; nella terza l'identità di entrambi. Alla quale identità poi come fu vista dall'Hegel, lo Schmïdth nè manco dà il suo assenso, stante la scienza non essere ancora " giunta a dimostrare il passaggio dal pensiero " all'essere, dal finito all'infinito, molto meno a provare " la loro identità [2]; " nè lo Schejermacher, l'Herbat, e Fickte il giovine (non parlo dello Schopenauer), hanno saputo uscire dall'uno de' tre periodi fra quali si è chiusa la Filosofia. Lo Schmïdth si fa partigiano di una filosofia che sia insieme idealismo e realismo : ma nel senso non dell'identità del pensiero e dell'essere al modo hegeliano, bensì che l'assoluto subiettivo, o il puro pensiero, sia identico coll'assoluto obbiettivo, " o col concetto assoluto che abbraccia in se tutto il contenuto del pensiero, tutti gli oggetti del medesimo [3]. " Henrico Ritter è in vero

1 v. *Delineazione della Storia della Filosofia*. Introd. III, divis. p. 15 e seg. Capol. 1844.

2 v. *Op cit. Conclus.* p. 287, ed. cit.

3 v. *Op. cit.* Parte III, p. 227 ed. cit. « In questo modo vien « concepito l'assoluto da' suoi due lati, e tutti e due come identici, « e vien riconosciuto che il principio assoluto della filosofia non è « solo l'Io vuoto di contenuto, ma anche il suo assoluto concetto che « abbraccia tutti gli oggetti in sè, però non come esistenti, cioè tutto « il pensabile. » Sottosopra è il concetto istesso del Bardili a proposito del pensiero.

lo storico della Filosofia che per vastità d'impresa ha succeduto degnamente in Alemagna al Bruckero, al Tiedemann, al Tenneman, ai quali nel 1828 il Cousin non trovava in Germania esser venuto dietro alcun degno continuatore. E come è stato a questi successore in ordine di tempo, la storia della scienza si presentava al Ritter co' difetti che abbiamo notati, e col bisogno di dover essere da lui corretti, tenendo conto intanto dello stato della scienza qual esso era al momento che il Ritter si accingeva a darne la storia. La Scienza richiedeva uno storico nè wolfiano, nè lockiano, nè kantista, nè hegeliano; e neppure io dico ecclettico, come sarebbe stato desiderato a quei tempi. Dare nella storia la fisiologia de' sistemi, e delle scuole, esporli senza passione, spesso appoggiando l'esposizione ai testi originali; fare notare lo sviluppamento e il progresso della Filosofia nel mondo svariato della storia e delle nazioni diverse; fu il disegno del Ritter, condotto per lo più fedelmente, ma non sempre senza preoccupazione per l'educazione scientifica avuta dal suo tempo, e di cui è difficilissimo spogliarsi lo scrittore, e molto meno lo storico; siccome anch'egli il Ritter sentiva dover confessare [1]. Notando i due grandi errori pe' quali può esser corsa e può correre la storia della scienza, cioè che o si pigli e si dà per istoria la sola *diversità tradizionale,* senza *l'unità intrinseca* che ne sostiene il filo; o si porta tutta la sostanza della storia a *un punto unico di veduta,* trascurando la *diversità tradizionale;* il Ritter non trova la vera storia della

1 v. *Hist. de la Philosoph. Anc.* t. 1, l. 1, ch. 1. Introd. p. II, Par. 1835.

scienza nè nel primo esempio, nè nel secondo, su cui poggiano tutte le costruzioni storiche *a priori,* spesso creatrici non espositrici de' fatti che compongono la parte reale od esteriore della storia. Però, non rimuovendo la storia nè il generale pel particolare, nè il particolare pel generale, ma ritenendo che l'umanità ha una vita che ha pure le sue leggi, siccome è proprio d'ogni altra vita, pone questo principio a fondamento razionale della storia della Filosofia; accompagnandolo dell' altro che la coltura dell'umanità segua un progresso costante verso il fine di essa umanità, non punto stà immutabile benchè ci sieno apparenti trasformazioni; nè si muove in circolo, secondo altra dottrina ben conosciuta [1]. Se non che, il progresso siffatto va a periodi, e qui sta per lo storico il difficile problema di fermare questi periodi e di notare la loro indole : fatica nella quale confessò egli il Ritter non si potrà mai riuscire a far parlare l'istoria per se stessa, senza nulla portarvi del proprio giudizio, ove lo scrittore non voglia ingannarsi e pascersi di tanta illusione. Lo storico di una scienza piglia il criterio dallo sviluppo in atto che presentano i tempi; e non si reca punto sistema in una storia della Filosofia se non si guarda come in specchio allo svolgimento della ragione e al fine che l'è proprio, *secondo il punto di vista attuale* della scienza. La storia andrà così manifestando come la ragione abbia potuto tanto elevarsi, quali ostacoli abbia superati, e quali siano *le forme di sviluppo per le quali essa ha dovuto passare.* Il Ritter nella Introduzione alla sua opera ha voluto delineare l'ideale dello storico della Filosofia, così come aveva già innanzi

1 v. Op. cit. loc. cit. p. 27, ed. cit.

fatto il Cousin in quella sua Introduzione alla storia della Filosofia *(Quatr. Leçon.)* E dietro quel disegno, egli s' è messo a presentare nella storia della scienza *come una lunga catena, rotta spesso in verità da avvenimenti esteriori, ma tale tuttavolta che quel che vien dopo contenga sempre, sotto nuovo aspetto, quel che c'era innanzi, e il cui insieme dia a vedere già un tutto che va sviluppandosi* [1] per raggiungere il suo fine. Nel quale tutto debba intanto farsi una qualche divisione di parti; e il Ritter non credette dovervi portare altra divisione, che questa di *storia della Filosofia innanzi a G. Cristo*, la quale sarebbe *storia della Filosofia antica;* e di *storia della Filosofia dopo G. Cristo,* la quale sarebbe *storia della Filosofia moderna,* cioè della Filosofia fra i cristiani, siano greci o romani, ovvero popoli moderni. Di questo modo lo storico tedesco presentava il disegno della sua opera, a dar corpo al quale ha consacrato, dal 1829 al 1852, quattro volumi per la storia della *Filosofia antica*, due per la *cristiana* e tre per la *Filosofia moderna;* restandosi al secolo XVIII, e non sceso sin'ora più in qua, sulla ragione che il movimento della Filosofia presente in Germania cominciato dal Kant, non sia giunto al punto da poter essere imparzialmente giudicato [2]. Ma il Ritter con quel suo criterio così vago, e facilmente subiettivo sotto l'apparenza oggettiva; particolare ed esclusivo, sotto la veste dell'universalità della

1 v. Op. cit. loc. cit. p. 32.

2 v. *Histoire de la Philosoph. moderne*, t. 1, pref.

Questa partizione della storia della Filosofia in *antica* e *moderna* era pure stata data del Krug nella sua *Storia della Filosofia antica* (Lipsia 1815); e il prof. Allievo l'ha portata ultimamente nelle sue *Nozioni elementari di storia della Filosofia*. (Mil. 1864).

ragione; lascia indeterminato il progresso della scienza, non preciso lo scopo della storia della Filosofia, e dimentica parte dell'uomo, cioè parte delle leggi che si manifestano nella vita dell'umanità, per l'altra parte che è la ragione; come se tutti i tempi e tutti i luoghi non dovessero essere che la scuola razionalista tedesca, e il Berlino della prima metà del secolo XIX. Il suo traduttore francese, il sig. Tissot, ha creduto che il Ritter sia giunto come storico a non sentir passione per alcun sistema, ma dominandoli tutti con vasta intelligenza, averli giudicati e messi innanzi al lettore, da un punto di vista superiore a tutti, senza preoccupazione di sorta, tranne quella di trovare in essi il progresso e lo sviluppo filosofico del pensiero umano. Ma questa preoccupazione pur è stata bastevole, a non far cansare all'illustre storico quel difetto di giudicare la storia e le scuole della scienza con la vista de' nostri tempi, e coi principii della Filosofia già abbracciata. E il difetto del criterio del Ritter si vede difatti assai chiaramente nel Compendio o Manuale di Storia della Filosofia del Kannegieszer; presso cui il metodo cronologico è accompagnato dal criterio del progresso della Scienza nella verità; criterio eziandio progressivo come progressiva la scienza : sì che " essendo condizione della Filosofia che ad un sistema tenga dietro un altro migliore, il criterio storico debbe ancora trasferirsi da uno in un altro, secondo il progredire della scienza stessa [1]. " I sistemi poi non sono sempre pel Kannegieszer che *obbiettivi* e *materiali,* o *subbiettivi* e *formali;* nè ascendendo a quell'unità dell'obbiettivo e del subbiettivo, dell'ideale reale, che

1 v. *Introd.* § 2, trad. del Bertinaria, Nap. 1854.

segue dietro secondo lo Schmidth alle due forme storiche che vanno per opposizione o antitesi. Un altro Compendio di Storia della Filosofia pubblicarono i Direttori del Collegio di Jully, sigg. De Salinis e De Scorbiac, diviso per periodi che non sono solamente *cronologici,* ma eziandio *intellettuali;* stantecchè l'Oriente che occupa il primo periodo, influisce sulla Grecia, la quale intanto specula da se sola; nel secondo periodo poi l'Oriente e la Grecia si riuniscono per ajutarsi scambievolmente nell'opposizione alla Filosofia cristiana che già comparisce in un terzo periodo; come nel quarto, che è quello del medio evo, son tutte e tre, la filosofia orientale, la greca e la cristiana che han lavorato a dare la scolastica; nè finalmente nel quinto, che è della filosofia moderna, possono i filosofi scordare che la loro educazione intellettiva è appunto uscita da quelle scuole del medio evo, così piene di vita e di severe esercitazioni [1]. La storia della Filosofia segna co' suoi periodi i grandi svolgimenti del pensiero filosofico nella storia delle cose umane. Belle e savie *Osservazioni* sulla filosofia o su i sistemi che tengono uno speciale periodo della storia della scienza, chiudono ognuno de' cinque periodi, nei quali gli illustri signori De Salinis e De Scorbiac hanno diviso il loro libro, condotto sino alla fine del secolo scorso, e non voluto portare, per ragione che ne ebbero gli autori, ai sistemi filosofici delle scuole contemporanee. Nè altrimenti che alla fine del sec. XVII, volle restarsi il Nourrisson in quel suo *Quadro de' progressi dello spirito umano da Talete a Leibnizio,* che è

1 v. *Précis de l'Histoire de la Philosoph.* Prelimin. p. 18. Bruxell. 1845.

già una storia della Filosofia divisa nelle tre epoche della filosofia *antica*, *scolastica*, *moderna*, la qual ultima si stende, secondò l'autore, dal 1626 sino ai nostri tempi, governati da novello indirizzo scientifico, e però dal sig. Nourrisson non punto trattati. La storia della Filosofia non dà in mano del Nourrisson che la dimostrazione del progresso del pensiero umano; e poichè essa è la storia delle idee, e le idee governano i fatti, la storia della Filosofia è nel tempo istesso la storia della civiltà. Nè in cosiffatta dimostrazione la storia può dimenticare l'ordine cronologico con cui si legano i sistemi, essendo eziandio il tempo una *logica maravigliosa*, donde le epoche e i periodi nella storia della scienza [1].

La nostra Italia, a quel ch'io mi sappia, non ha avuto dalle storie del Capasso e di Appiano Buonafede in qua, alcuna storia della Filosofia che compiutamente discorra da più remoti sistemi dell'antichità sino agli ultimi contemporanei.

Tredici anni prima che il Bruckero avesse cominciato a pubblicare la sua *Historia critica philosophiae* (1741-1767), Giovanbattista Capasso Napolitano dava fuori la *Historiae Philosophiae Sinopsis, sive De Origine et Progressu Philosophiae; De vitis, sectis et Systematis omnium Philosophorum, Libri IV* (Neapoli 1728) : opera assai ricca d'erudizione, e composta dall'Autore, siccome narra nella prefazione, pel difetto che gli studiosi avevano di un tal lavoro che fosse una storia compiuta e universale della filosofia; al qual bisogno nè manco sopperiva lo Stanley, la cui Storia si pubblicava tradotta dall'inglese

1 v. *Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu' a Leibniz, Introd.* Paris 1859.

in latino dal Clerico nel tempo stesso che il Capasso aveva posto mano alla sua opera. La quale è divisa in quattro libri; il 1° cioè *de ortu philosophiae et de primis Sapientibus;* il 2° *de philosophia Barbarica eiusque sectis;* il 3° *de philosophia Graecanica;* il 4° *de philosophis recentioribus.* Sotto il quale ultimo titolo comprende tutti i filosofi romani, alessandrini, latini, bisantini, arabi, scolastici, d'incerta setta, moderni; teoretici, pratici, giuristi; sino a Cartesio, del quale espone in compendio tutta la dottrina, logica, metafisica, fisica, etica, come la più recente e tale che già era penetrata in Napoli con molta fama e frequenza di seguaci.

Questa *Synopsis* del Capasso ricorda tuttavia il Laerzio, ma non può dirsi un libro di *Vite* solamente di filosofi; è piuttosto una Storia della filosofia condotta e con metodo cronologico, e con metodo logico; benchè nell'ultimo libro un po' disordinatamente, e con filosofi confusi anche letterati ed eruditi antichi o moderni.

Nè poi si ebbe nelle due Opere *Della istoria e della indole di ogni filosofia* e *Della restaurazione di ogni filosofia ne' secoli XVI, XVII, XVIII* del Buonafede (Agatopisto Cromaziano) una degna storia della scienza; trattata con molta erudizione, ma con critica ed umore assai bizzarro, dal severissimo frate, che ben ebbe a fare col non men altro bizzarro spirito del Baretti, la cui *Frusta* rispose pan per focaccia a que' frizzi un po' battaglieri del *Bue pedagogo*, a proposito delle sue *Commedie filosofiche.* Ma questa minu tanarrazione, sdegnosa ed acre, della *varia fortuna* della filosofia dalle origini agli ultimi tempi dell'Autore, pur sempre è piena di amore agli studi italiani raffrontati cogli stranieri; e fa conchiudere, che se gl'italiani talvolta errarono anch'essi,

costantemente ritennero sempre i sommi principii d'ogni diritto, la ragione e la religione [1]."

Una *Storia Critica delle Opinioni filosofiche di ogni secolo intorno all'anima, alla cosmologia, a Dio, e al natural diritto*, si pubblicava in Padova nel 1776-1778, e colle iniziali B. T. M. C., che valgono Basilio Terzi Minore Conventuale. Ma di questa voluminosa opera non vide la luce, credo, che solamente la parte prima che è *intorno all'anima*, divisa in otto tomi; la quale offre una lunga e minutissima esposizione di tutte le dottrine diverse intorno all'anima, da Talete e Pitagora sino ai Cartesiani e Leibniziani del secolo passato, mista di opportune considerazioni e di *sane riflessioni*, come il Zuliani scriveva all'Autore; tanto da potersi dire con le parole del p. Lucchi allora professore nell'Università Padovana, una *Biblioteca ragionata* delle opinioni filosofiche di tanti secoli [2].

Lorenzo Martini, il traduttore o meglio compendiatore in volgare de' Dialoghi di Platone, scrisse ai nostri tempi una Storia della Filosofia [3]; ma nè manco si può dir questa una storia compiuta, e io la direi piuttosto una

1 v. *Restauraz. d'ogni filosofia*, c. 43, p. 552. Mil. 1838.

2 Così l'Autore: « Ho deliberato di esporre le molte e contrarie opinioni sì degli antichi, come de' moderni filosofi, intorno alle cose metafisiche. Questa esposizione da me farassi in modo che in ogni quistione apparisca con quanti e quali argomenti gli uni questo parere, e quello gli altri abbiano sostenuto, ora adducendone le prove, ora difendendolo dalle opposizioni de' loro avversarii. E mentre queste varie e discordanti ragioni anderò io schierando innanzi a chi piace di saperle, ne farò pure, quanto per me si potrà, un diligente esame, o per maggiormente svilupparle, o per confermarle con altre, o finalmente per dimostrarne la falsità » t. I. p. 1. e 2.

3 volumi due. Mil. 1830. *Altri discorsi*, vol. due. Mil. 1840

raccolta di studi sopra taluni filosofi, per lo più de' tempi moderni, anzichè una storia della Filosofia.

Era desiderata pertanto da noi Italiani una storia della Filosofia scritta in Italia, e com' oggi si debba scrivere la Storia di questa scienza, dopo il Tennemann, l'Hegel, il Cousin, e il Ritter: e già per opera dell'egregio prof. Augusto Conti abbiamo ora una *Storia della Filosofia* [1] esposta in Lezioni, la quale, oltre le considerazioni generali, dall' antichissima filosofia Indiana viene sino ai nostri ultimi filosofi Italiani, e porta in fine un *Appendice* sullo stato presente della Filosofia in Italia [2].

II.

Questa nuova opera del professore Augusto Conti ha cominciamento da una bella e assai savia *Prelezione* intorno al concetto della storia della Filosofia, nella quale spone che c' ha proprio un ordine che spiega i fatti storici, e appunto un ordine di leggi per la storia della filosofia, in cui il generale si conserta coll'individuale, la legge universale del pensiero con le sue forme

1 due volumi. Firenze, Barbera, 1864.

2 Oltre a saggi speciali come quelli del Baldacchini, del Fiorentino, del Bobba, dello Spaventa, del Berti, del Luciani, del Bertini, del Siciliani, abbiamo oramai una bella storia della filosofia in Italia nell'*Essai pur l'histoire de la Philosophie en Italie aù dix-neuvième siècle* del prof. Luigi Ferri, stampata a Parigi in due volumi nel 1869 Un libretto sulla filosofia contemporanea in Italia pubblicò anche a Parigi col titolo *La Philosophie contemporaine en Italie*, *Essai de Philosophie Hegèlienne* (1868) il sig. Raffaele Mariano; e altra storia della nostra filosofia aspettiamo dal prof. Morgott di Eichstadt. *nota agg.*

diverse; donde una tradizione perenne di scienze, poi scuole diverse, indi le sette, e pertanto " la corrispondenza perpetua tra le condizioni di civiltà e le condizioni della Filosofia, tra il combattimento del bene col male, e il combattimento della verità con l'errore, o della scienza con le sette (p. 4. t. 1). " L'ordine che l'autore vede nella scienza, la quale è " ordine di pensieri che ritraggono consapevolmente l'ordine dei concetti e delle cose (p. 7) " il vede eziandio nella sua storia, che non sarà mai unità senza moltiplicità, nè moltiplicità senza unità; e quest'ordine fa la vita interiore ed esteriore della Filosofia; campo in cui convengono insieme tradizione ed invenzione, antichità e novità, individualità e socialità, magistero e discepolato; terreno in cui " altri ammanisce quel che sarà compiuto, altri ordisce quel che sarà tessuto; " lavoro, a cui gl'Italiani debbano segnatamente intendere, perocchè " noi Italiani abbiamo da rimettere il tempo perduto (p. 15). " Nella 1ª. 2ª. e 3ª. Lezione sono indi segnati i confini della storia quanto alla *estensione*, e alla *comprensione* della Filosofia, scienza prima, che ha per soggetto " l'ordine universale che propagasi da Dio al mondo e all'uomo, " e dal cui studio si hanno le dottrine ed opinioni intorno ad esso ordine, siccome dalla sua Storia si scorgono le cagioni *vive* ond'esse vennero. Pertanto secondo l'aut. la storia della Filosofia compie ogni altra Storia, e n'è compiuta; ed essa è importantissima (Lez. IV), sia che metta innanzi la tradizione progressiva e perenne del vero, sia che ci mostri gli errori, il loro ritorno, e quel vero che va mescolato col falso in certi sistemi; o riprovi il nuovo che non sia svolgimento dell'antico, ovvero l'ostinazione nel vecchio che non si consoli del

nuovo; nel che sta il vero progresso della scienza, e la sua armonia co' tempi e luoghi pe' quali si stende la specie umana. Dopo le quali considerazioni, è segnato il metodo secondo cui debba essere trattata la storia della Filosofia; ed esso nasce, essendo *ordine d'operazioni ad un fine*, dall'intimo della cosa, cioè dalla natura stessa del *fine* e delle *operazioni*: la filosofia *rifà il tutto della cognizione naturale col tutto della cognizione riflessa o della Scienza;* e il criterio per la sua storia è adunque *la evidenza della cognizione naturale come la coscienza nostra ce la fa riconoscere.* La falsa filosofia e le sette *disfanno*, non *rifanno* questo tutto che da naturale passa a scientifico (p. 86-87); il filosofo vero *afferma, distingue* ed *accorda* il *tutto* naturale; il sofista *nega, separa e confonde. Affermare, distinguere, accordare* da un lato; *confondere, separare, negare* dall'altro, ecco le differenze. " Tramezzo poi alla *filosofia perenne* e alle *sette*, ci sono le *scuole;* le quali riguardano la parte *problematica*, non *accettata,* sì *accettabile,* della scienza; e la *scuola* va diversamente considerata che la *setta*, negativa in tutto o in porzione della parte *teorematica* o consentita della scienza. La quale immensa tela che presenta la storia della Filosofia, una e varia nel tempo istesso, debba intanto essere presa a discorrere non badando alla sola causalità intrinseca sia della vera, sia della falsa scienza; ma all'ordinamento cronologico e razionale nello stesso tempo (Lez. VI), al generale e all'individuale, alle leggi del pensiero e a quelle dei fatti; ai gradi successivi della vera scienza, cioè la *comprensione iniziale,* la *distinzione,* e indi la *comprensione finale,* o l'accordo; e a quelli della falsa o sofistica, che sono la *confusione,* la *separazione,* la *negazione*: leggi e

fatti che la storia della filosofia riscontra nella storia della civiltà umana (Lez. VII); stante che, " in ambedue, o speculativamente o praticamente, le medesime cagioni ed azioni portano il progresso od il regresso, la perfezione o il difetto; nell'una e nell'altra la verità e il bene sono comprensione, distinzione ed armonia (pagina 136). " Bellissima è la lezione (VIII), che discorre de' metodi non perfetti o non veri di trattare la storia della Filosofia; delle origini di questa scienza; degli antichi e moderni storici; delle cause interne ed esterne onde nasca la Filosofia; de' tre stati della sua storia che prima è *involuta,* poi *si distingue,* infine *s'ordina;* e della formola metodica dell'autore: *mostrare il perfezionamento perenne della scienza, che comprende, distingue ed accorda la totalità del vero, presente alla coscienza, ordinandolo per via di ragioni; discernere così la tradizione della Filosofia dalle sette, che confondono, separano o negano le verità della coscienza; e chiarire tutto ciò quant'alle dottrine in se, quanto al tempo, e quant'all'ordine della civiltà* (p. 150). L'ill. Autore mettendosi nel fatto della storia, distingue dapprima due *ere* (Lez. IX), la *pagana,* e la *cristiana;* esamina le diversità sostanziali dell'una e dell'altra rispetto al *fondamento,* ai *criteri,* al *metodo,* e ai *punti principali* della scienza; essendochè, " la Filosofia nel Cristianesimo *corresse, riunì* e *compiè* tutto ciò che nel Paganesimo era scorretto, disunito e non compiuto (p. 159): " e qui si vede il filosofo e il critico a maraviglia. Poi, segna le *epoche* della Filosofia che rispondono a quelle della civiltà (Lez. X); e ci dà *quattro* epoche per l'era pagana, cioè, l'*orientale,* l'*italogreca,* la *greca,* la *romana;* le quali prima danno la *comprensione primitiva,* poi nella greca la *distinzione,* e in fine nella romana

la tendenza alla *comprensione finale* : altre quattro per la cristiana, che sono : l'*epoca de' Padri,* l'*epoca de' Dottori,* l'*epoca della Filosofia riformatrice,* e l'ultima *del rinnovamento.* Nell'epoca de' Padri c'è *comprensione iniziale,* nella seconda de' Dottori *distinzione,* nella terza *passaggio,* nella quarta l'ufficio di dare la *comprensione finale.* Poste così queste epoche, comincia la storia della Filosofia nell'epoca orientale, che si stende per tutta la lez. XII; cominciando con la XIII quella dell'epoca seconda o italogreca, che si chiude colla XIV, non lasciando di trascorrere intanto le ragioni e il campo della civiltà orientale, e dell'incivilimento italogreco, insieme con la sposizione delle scuole e de' sistemi. Tre altre lezioni (XV, XVI, XVII) trattano dell'epoca terza dell'era pagana, ovvero della filosofia greca; e due di queste lezioni sono interamente l'una per Platone, l'altra per Aristotile: nè ciò fa maraviglia; chè a questi due massimi intelletti il Ritter non diede due capitoli, ma anzi due volumi della sua Storia della Filosofia antica. Le lezioni infine XVIII, e XIX sono per la quarta ed ultima epoca dell'era pagana, cioè, per la Filosofia latina; e l'una di queste due lezioni cioè la XIX è tutta su' giureconsulti romani, quella generazione di uomini che al Giordani pareva unica al mondo.

Il prof. Conti, dando un'*idea* del suo libro nella prelezione, avverte come la storia della Filosofia possa essere fatta in tre modi, cioè come un *compendio,* o come una *storia particolareggiata,* o come uno *specchio generale;* modi che quantunque in mente allo storico si presentino uniti, pur esternamente si distinguono. " Il compendio, ci dice, presuppone la storia specificata, essa lo *specchio generale* : è tal è questo libro. " La natura per-

tanto di *specchio generale* scusa l'autore della rapida corsa che fa per l'epoche orientale e grecorientale, la greca e la latina; non senza lasciare con tutto ciò assai luminosi sprazzi della profonda ed esatta notizia delle scuole, sette e sistemi di esse epoche, nelle quali si chiude l'era pagana; e mostrare il bello accordio tra la storia del pensiero e quella de' fatti, tra la Filosofia, le lettere e arti, le condizioni morali e le materiali e politiche de' popoli. L'Oriente religioso e filosofico ci è messo innanzi come meglio può essere oggi conosciuto, dopo gli studi di che è stato subbietto, dal Colebrooke al Max Muller e al Barthelemy Saint'Hilaire; e il primo comparire della greca filosofia che esce da' Misteri del Sacerdozio pelasgo ed orfico, i suoi trapassi, e poi la fermata ne' sistemi delle scuole italo-greche, ci sono maestrevolmente esposti, nè con meno dottrina e sapienza critica. Avremmo desiderato qualche pagina di più pel neopitagorismo siciliano; ma l'autore potrebbe ripeterci essere il suo libro uno Specchio generale, non una storia particolareggiata della Filosofia, e così chiuderci la bocca. Larga esposizione, pe' limiti del libro, hanno e Platone ed Aristotile, e Cicerone, e i Giureconsulti latini: ma, chi non farebbe buona al Conti questa sua pur larga esposizione, condotta con sì bella, elegante, e succosa chiarezza? e la savia difesa del così detto ecclettismo di Cicerone, meglio " metodo compositivo e logicamente ordinato, " che " scelta a caso, senza un principio interiore e ordinatore? " Piuttosto, chiusa con la Filosofia latina l'era pagana, avremmo forse con ragione desiderato uno sguardo sintetico su tutte e quattro le epoche della detta era; come conchiusione dell'antica Filosofia, e introduzione alla nuova che cor-

regge e compie la prima: nè l'egregio Autore ci vorrà male se per noi era aspettato che con la detta conchiusione avesse avuto fine la *Parte prima* della sua Opera, e con l'epoca prima dell'era Cristiana fosse cominciata la *Parte seconda;* non sappiamo perchè fatta cominciare con l'epoca seconda, se pur non fu per la divisione materiale de' due volumi.

Ci ha consolati poi quel considerare la Filosofia come ripetizione riflessa sotto forma scienziale della cognizione spontanea e naturale; e quel porre nel ripensamento fedele della totalità della coscienza il criterio della vera filosofia; avendo pur noi, proponendo altrove il problema logico, posto questo nel *trovare l'equazione tra il conoscere spontaneo naturale, e il riflesso e scientifico; tra le forme subbiettive del pensiero e l'essere reale delle cose* [1]. Nè meno ci siamo rallegrati di trovarci in accordo coll'illustre autore (e quest'accordo conta dal nostro libretto sugli *Studi Filosofici in Sicilia,* Palermo 1854, e da' due altri volumi del Conti, *Evidenza Amore, e Fede o i Criteri della Filosofia,* Fir. 1858), rispetto al criterio per le verità filosofiche e il giudizio de' sistemi, posti dal Conti nella totalità della coscienza che si specchia nei dettami di senso comune e nelle tradizioni sacre e scientifiche (p. 148); e da noi nella natura, nel senso comune, e nella rivelazione, cospiranti in una affermazione medesima, naturale e scientifica, razionale ed autorevole [2].

1 v. *Principii di Filosofia Prima,* vol. I, *Logica.* Lez. IV. Palermo, 1863.

2 v. Op. cit. vol. I, *Logica,* Lez. XIII-XIV.

III.

Il Cristianesimo porta con se una sua propria filosofia, la quale nella storia della scienza ha nome dai *Padri;* e però l'Autore si ferma dapprima sulle attinenze tra le credenze religiose e la filosofia, e in specie tra il domma cristiano e la speculazione filosofica; combatte con severa logica argomentando per diretto o *ab absurdo* il razionalismo de' tempi nostri, negatore, se mai fosse veramente possibile, della *scienza* e dell'*arte*, che è quanto dire della *civiltà*, e con questa della *storia*, cioè di tutto quello che è dell'umanità; e per raffronti e per fatti conchiude alla novità del Cristianesimo non uscito naturalmente sia dal Paganesimo, sia dal Mosaismo, ma divino nella sua origine, e soprannaturale nella sua storia. Pertanto, “ la filosofia cristiana, dice il nostro Autore, non originò dalla filosofia pagana, sì da un magistero dommatico ed esteriore (benchè conforme alla coscienza), sul quale con dialettica greca meditando Padri e Dottori, nacque la scienza (p. 418, v. 1°). ”

Prima novità della filosofia cristiana a petto della pagana fu che questa cercava o opinava, quando i Padri parlarono “ *com'ammaestrati o come possessori, non già come cercatori di verità* (p. 422). Da questa propria indole della sapienza cristiana pigliò nuovo indirizzo la filosofia che si disse *de' Padri e de' Dottori;* filosofia che nella sua epoca prima è turbata nel suo cammino dagli errori degli gnostici e delle scuole paganizzanti, ma presenta in Sant'Agostino il suo massimo splendore, come tale che perfezionò le dottrine de' Padri, e le mostrò legate in stupenda armonia. Nella lezione XXIª il

nostro Autore espone le origini, le dottrine e le relazioni tra loro delle sette ebraiche, grecoasiatiche, gnostiche, del 1°, 2° e 3° secolo, fra' quali la filosofia della scuola alessandrina o neoplatonica perduta in ultimo nella teurgia e nella magia degli ultimi scolari di Proclo; giudicando con sicura mente gli errori di quella sviata e cadente speculazione, il cui sommo fu il misticismo panteistico dell' ebreo Filone. Il Cristianesimo combattè il dualismo degli Gnostici, e il panteismo degli Alessandrini, a cominciare da' Padri *Apostolici*; e però nella seguente lezione XXII[a], il Conti distingue *tre tempi* nell'epoca de' Padri, cioè un tempo di *comprensione universale* (primo e secondo secolo); un tempo di *distinzioni* (terzo secolo), e infine un tempo di *comprensione finale* (quarto e quinto secolo), nel quale appare Sant'Agostino che appunto compie l'epoca de' Padri. L'autore penetra con molto amore e larghezza di giudizio nelle ragioni intime della filosofia de' Padri, nelle qualità comuni ad ogni Padre, in quella lotta decisiva delle scuole pagane e delle scuole cristiane, e in quella mirabile composizione di filosofia e di teologia, di sapienza umana e divina, che dava allora al mondo il Cristianesimo; e la lotta de' tempi e quella vita drammatica delle prime origini della filosofia cristiana può dirsi aver dato eziandio il loro colore a questa lezione XXII[a] dell'illustre Professore, nella quale dottrine, scuole, accuse, apologie, vecchio e nuovo, s'incalzano e s'affrettano alla battaglia come i combattenti di animosa mischia. Bella poi e consolante di fede e di scienza virtuosa per l'esempio stupendo del grande Agostino, di cui narra la vita e spone le dottrine, è la lezione XXIII[a], nella quale si ha in Agostino pel libro delle Confessioni e per l'altro della

Città di Dio, due parti di un unico libro, la storia della Provvidenza nell'uomo interiore e nel mondo; un'unica filosofia, la filosofia dell'uomo e della storia, cioè la filosofia dell'individuo e del consorzio; un'unica sapienza, la mente dell'uomo ajutata dal verbo di Dio; filosofia e teologia unite insieme come il cielo e la terra a Chi li creò (p. 4, 84). " Come perfezionatore della filosofia dei Padri, S. Agostino vide in Dio la *Causa prima* e indi la parte *fisica* della filosofia, la *Ragione prima* e indi la parte *logica*, la *Legge prima* e indi la parte *morale*, cioè il fondamento supremo della teorica dell'essere, del conoscère e dell'operare. L'intendimento della filosofia di questo gran Padre è quello stesso di Socrate, ma innalzato dal Cristianesimo, e si contiene tutto nella fervente preghiera: Dio immutabile, che io conosca me, che io conosca te! La quale cognizione è condotta da due autorità, l'una umana, l'altra divina, cioè la ragione e la rivelazione, la scienza e la fede.

Ordinata e sottile è la sposizione de' procedimenti della mente e della connessione delle dottrine del sommo Tagastese; e più della XXIII[a] è assai importante la lezione XXIV[a], nella quale con quella degli universali è spiegata innanzi al lettore tutta la teorica agostiniana dell'essere, del conoscere, e dell'operare, in cui si comprende l'universa filosofia, o la scienza assoluta del Vero, del Buono, del Bello. Per quanto si può in una lezione, il Conti ha saputo con solenne maestria raccogliere insieme tutti i capi principali della filosofia Agostiniana, e darne studiato giudizio: solamente non ci siamo potuti persuadere come mettendo in Dio la Ragione prima del conoscere, e stimando necessaria e comune ad ogni intelligenza la notizia delle idee divine,

come ragioni eterne delle cose, abbia S. Agostino a detta dell'illustre professore negato l'intuito naturale di esse idee, o della Verità somma, per cui tutte le cose sono vere, come pel Bene sommo sono buone, e pel Bello assoluto sono belle. Che le Idee, divine e non fatte, diano la sapienza all'intelletto, è chiaramente detto in quelle parole *nisi hiis intellectis sapiens esse nemo potest;* ma non men chiara è data la conseguenza che il nostro spirito, *in quo est intelligentia veritatis, haeret enim veritati, nulla interposita creatura;* nè diversamente si può conchiudere da questo passo notissimo, nel quale e S. Agostino e S. Tommaso convengono nella stessa dottrina, cioè, *veritas autem incommutabilis in aeternis rationibus continetur; ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus aeternis.* (Q. 84 a 5).

Dopo S. Agostino la Filosofia cristiana, avverte il Conti, soffrì una sosta per la barbarie de' tempi; ma fu provvidenza venire a tal punto la notte barbarica, quando già la sapienza de' Padri ebbe ricevuto da Sant'Agostino la sua perfezione (p. 526). "

A tanto splendore, che la tenebra della barbarie non potè del tutto vincere, segue pertanto l'epoca seconda della filosofia cristiana, che è *de' Dottori*, co' quali si affaccia novella civiltà in un nuovo mondo di nazioni battezzate dal Cristianesimo.

E quest' epoca seconda dell' era cristiana è preceduta da una stupenda Lezione sulla necessità della tradizione, senza cui non sta nè civiltà, nè progresso, anzi la stessa società umana; e bella è la dimostrazione della legittimità della tradizione, della sua autorità, della fede in essa razionale, e non istintiva. Il conserto dell'antico e del nuovo nella tradizione è raf-

fermato dall'autore dalle molte analogie nella natura; e nella tradizione universale non si lascia di riverire le speciali, perchè regga la legge dell'unità e della varietà, ovvero dell'armonia, in che appunto si stà il vero. In un tempo che sono stati alle prese razionalisti e tradizionali, parlare della tradizione secondo che debba essere intesa e presa, è stata acconcia cosa, e l'egr. Professore l'ha maneggiata con rara moderazione di senno, e non comune magistero di parola. Segue alla necessità della tradizione, e alla sua natura, il discorso sull'epoca dei Dottori, seconda dell'era cristiana; e però si ha innanzi e per le mani il medio evo colla sua civiltà, co' suoi ordini civili e scienziali, co' suoi mali e beni, con le sue invasioni barbariche, e con le sue costruzioni cristiane, col suo risorgimento infine della civiltà e della filosofia per opera del Cristianesimo e delle Scuole. In questa lezione (II), son notate con molto giudizio e penetrazione de' fatti storici le cagioni del risorgimento, e l'indole propria de' tempi, onde fu informata la scienza, ed essa epoca, che cominciata da Boezio fu chiusa da Galileo. Nè, secondo il suo distinguere, l'autore scorda in questa epoca de' Dottori la distinzione della filosofia perenne dalle sette, l'una unitiva, l'altre dissolvitrici. E questo che è opera connaturale alle sette è provato dalla lezione III, che discorre dei *Reali*, de' *Concettuali*, e de' *Nominali*; e della confusione, della separazione e della negazione che per essi fu portata nella scienza; siccome innanzi era avvenuto nella filosofia antica o orientale o occidentale. Nè meno poi son maestrevolmente toccate la filosofia degli Arabi, le due sette peripatetiche degli *Alessandristi* e degli *Averroisti*, le loro conseguenze, lo scetticismo e il mi-

sticismo panteistico che ne seguirono, le due belle e attrattive figure del Ficino e del Tasso, " anima di cavaliero e di crociato, similissimo al suo Tancredi " (p. 83, v. II). Ma nella lezione V, il Conti torna ai Dottori, e specialmente a Boezio, Lanfranco, Sant'Anselmo, San Bernando; e fa notare come i Dottori intesero a seguire l'opera de' Padri, e le gravi attinenze che s'aveva quella loro speculazione co' dommi della Fede, e colla vita di que' tempi. Boezio va difeso egregiamente dalle accuse del Ritter, che pare averne fatto troppo leggero giudizio; e le dispute di Lanfranco contro Berengario, di Sant'Anselmo d'Aosta contro il nominalismo di Roscellino, e di San Bernando contro gli errori di Abelardo, fanno importantissima questa lezione V, in cui per la parte che ci ha Boezio si ha l'appicco della VI, occupata delle dottrine di Pier Lombardo, d'Alessandro di Hales, d'Alberto Magno, di San Bonaventura, di Duns Scoto, e di Gersone. L'autore, sponendo le dottrine di questi sommi fra i Dottori, se ne eccettui San Tommaso, pare aver guardato sempre a raffermare la sua dottrina opposta alla visione così detta ideale; e a cominciare da San Bernando, ci dice che questo Dottore " non ammette quaggiù l'intuito di Dio neppure per modo di grazia (p. 109); " siccome non l'ammisero eziandio nè Alessandro d'Hales, nè San Bonaventura, nè Gersone (p. 117, 127, 130). L'*Itinerario della mente in Dio* meditato su' monti dell'Alvernia, quasi " voce d'un uomo fra la terra e il velo, " non porta pel nostro storico nelle sue ascensioni quella intuizione di Dio, che vuol trovarvi la scuola così detta ontologica, e da altri mistica; ma una notizia *speculare*, che è cognizione mediata; nè si debba punto pigliare per visione quel dirsi

da San Bonaventura che Dio è la prima notizia dell'intelletto : il libro *Luminaria ecclesiae* dello stesso Santo Dottore testimonia pel Conti in suo favore. Ma trovandoci in questo di opposta sentenza, lasciamo qui l'autore per trovarci in sua compagnia con San Tommaso e con Dante, ai quali due sommi Italiani dedica il ch. Professore cinque lezioni della sua Storia, cioè a dire la maggior porzione del secondo volume. Siamo in mezzo all'Europa del secolo X in poi, alla gioventù delle nazioni novelle, all'Italia di San Tommaso, di Dante, della Santa Maria del Fiore; e San Tommaso e Dante son già " raccoglitori e ordinatori dell'universale tradizione (p. 135), " in quel loro carattere, l'uno tutta una serenità intellettuale, l'altro tutto di passioni ardenti, anche nell'amore della verità e della giustizia (p. 136-138). San Tommaso assomma tutta la filosofia cristiana, Dante la piglia e ne fa letteratura ed arte : nel Teologo la filosofia è *adunatrice* e *ordinatrice* del passato, nel Poeta è *adunata* e *poetizzata* sotto il rilievo dell'immagine, e ne' canti divini che sono veramente di Paradiso. Entrambi fondano la scienza sulla natura; entrambi pigliano criterio dall'evidenza, dall'affetto, dalla fede; entrambi portano lo stesso metodo e lo stesso concetto della scienza; e il Conti purga la filosofia scolastica delle accuse che le vennero dopo la Riforma e dopo Galileo, quasi nulla avesse saputo d'induzione e di osservazioni, di distinzione tra il naturale e il sovrannaturale, il razionale e il rivelato (Lez. VIII). Se non che, sta sopra tutte, attesa la sua materia, la lezione IX che è intorno agli Universali, a Dio, all'Universo, secondo San Tommaso e Dante; e largamente si può dire essere svolte le teoriche dell'ente, e dell'individuazione,

delle forme, e della dimostrazione di Dio; sul qual proposito è bene avvertito come la dottrina di San Tommaso non contraddica la dimostrazione di Sant'Anselmo, secondo che per certuni si è creduto. E più che non contraddice, a noi anzi è parso altrove che la dimostrazione *a posteriori* tomistica, benchè più comune, supponga intanto l'altra *a priori*, che va conosciuta col nome del Dottore d'Aosta [1]. L'autore ci dà nella dottrina di San Tommaso trovarcisi gli universali *ante rem, in re,* e *post rem;* e questo fa porre il Dottore italiano fra i *realisti;* ma fra que' *realisti* che fanno proprio la scuola italiana, e non confondono punto le loro dottrine col realismo di Guglielmo di Champeaux, ed oggi della scuola tedesca che si nomina dell'Assoluto, ma in fondo cèla il vuoto nominalismo di Roscellino, o almeno il concettualismo di Abelardo. A così alte speculazioni, nelle quali il Dottore d'Aquino si conduce dietro il Poeta di Firenze, seguono le più umili su l'uomo, e il suo conoscere, sull'anima sensitiva e la intellettiva; e l'egr. Professore ritorna altra volta in fine della lezione (X) a ribadire contro i mistici, con l'autorità di S. Tommaso, che non direttamente, ma in modo *negativo,* sono in noi le verità necessarie ed eterne, che in Dio si hanno per modo assoluto e positivo. Il che non saprei se pur stesse a martello, seguendo eziandio San Tommaso, per quel che riguarda le ragioni delle cose, o idee, specie, che si cogliono nelle cose stesse, nelle quali *derivantur, ut subsistant;* siccome è stato da noi detto, a proposito dell'ideale nel reale, e della intuiziono delle idee, creduta per alcuno rischiosa, se non peccante

1 v. *Principii di Filosofia Prima*, vol. 2, *Teolog.* Lez. I. Palermo 1863 — *Sofismi e buon senso,* Serata IV.

di tautologia. La lezione XI è tutta della natura e delle leggi dell'operare umano, del fine della volontà, della beatitudine sovrannaturale; e, tenendosi allo stato terreno, delle leggi civili e politiche, della potestà, dell'impero; e però del libro del Reggimento de' Principi dell'Aquinate, e dell'altro della Monarchia dell'Alighieri. De' quali due altissimi intelletti così finalmente conchiude l'illustre autore: " In San Tommaso c'è il passato; tutta quella ricchezza non è nè poteva essere di lui solo, ma vi si raccolse l'eredità d'Aristotile, de' Padri, e de' Dottori.... Dante è il poeta di questa sapienza e di queste tradizioni; e chi con troppa leggerezza pur s'annoia dell'amore ridestatosi al divino poema, non vede ch'e' s'annoja di quell' armonie onde son fatte amabili l'austere verità de' nostri maggiori: " sono l'uno e l'altro pel Conti il preludio e il finale d' una musica grande che si raccoglie nelle Somme del primo e nel Dramma del secondo, ed è la musica dell'Artista eterno (p. 243). Chiusa l'età de' Dottori, s'apre colla lezione XII l' età moderna, e l'epoca della Riforma; e l'autore va segnando appuntino la distinzione che corra tra l'una e l'altra età, la qualità de' tempi moderni, le cagioni della loro indole speciale; gli accordi e la divisione della scienza; tutto insomma che può scorgersi dal filosofo nella storia, e dallo storico nella filosofia. Hai innanzi lo specchio della Filosofia moderna, nel quale se invero l'autore va più rapido, i tocchi pajono più risentiti; e davvero il presentimento che la Filosofia moderna s' indirizzi ad un rinnovamento, tiene l'illustre Professore in quell'amore pensoso che si sente nell'anima ne' silenzi notturni all' udire un canto che prima è distinto, poi " cessa il canto, te ne resta l'eco nell' anima e tu lo ripeti: co-

mincia un altro canto, un canto diverso, e s'allontana; gli tendi là dietro l'orecchio, ma e' ti fugge, nè sai capirne la fine (p. 261). "

Giordano Bruno e Tommaso Campanella pigliano quasi per intero la lezione XIII che è del razionalismo e del panteismo; nella quale è troppo ristrotto veramente il luogo che si ha lo Spinoza, caporione del razionalismo teologico d'oggidì, e maestro non ultimo del panteismo recente di Germania; ma la scuola Cartesiana, e Lockiana, riuscita allo scetticismo o al materialismo, hanno a loro la lezione XIV, come il Kant, lo Schelling e l'Hegel, e indi il Rosmini e il Gioberti la XV, la cui materia è ripigliata dopo che l'autore ci ha esposta nella XVI la dottrina di Galileo, con mirabile chiarezza, esattezza, e dirò quasi con affettuoso amore di famiglia. Chi di Galileo, rispetto a metodo e a filosofia naturale, vuol sapere quanto è necessario sapere, e dirittamente, fa uopo che legga questa stupenda lezione del Conti, il quale nel grande Pisano mostra un maestro sicuro sì ai Fisici e sì ai Filosofi, e agli scrittori una parola che " specchia sempre il concetto, come cristallo un mazzo di fiori (p. 342)."

Bello è lo studio che dà la lezione XVII sopra Francesco Bacone e Renato Cartesio, sull'ordinamento delle scienze e il metodo del primo, sul dubbio, e sull'esame psicologico del secondo; nè su questo proposito del metodo e del dubbio cartesiano, è da passare come l'autore non riconosca punto il dubbio " parte integrale di sì bel metodo; " cioè di far la storia de' fatti interiori " per poi farne la scienza; " ma sì, ci dice, " parte integrale bensì è l'esame; ma l'esame della riflessione sul conoscimento naturale a chiarire le ragioni pel segno della evidenza e pei contrassegni del-

l'affetto e della ragionevole autorità. Questa è natura, il resto è arbitrio e miseria; e un disfar l'uomo per farlo filosofo (p. 360). " E non men bello nè meno importante, quanto chiarissimamente condotto, e l'altro della Lez. XVIII intorno al Bossuet, Fenelon, Arnauld, Nicole, Pascal; nella quale lezione il Bossuet apparisce poco, anzi assai poco o nulla, cartesiano, e l'Arnauld darebbe forza di argomento maggiore alla dottrina dell'autore che respinge l'intuito di Dio della scuola ontologica, coll'aver creduto che la visione del Malebranche, sarebbe una petizione di principio che dimostrerebbe Dio con Dio, proverebbe ciò che si vede. Sul che aveva può dirsi prevenute queste obbiezioni dell'Arnauld San Tommaso, comechè poco amico alla prova *a priori*, con la distinzione della cognizione confusa e chiara, indistinta e distinta, fatta sul proposito se Dio sia o no dimostrabile, e contro i tali che dicevano non esservi luogo a dimostrazione perchè verità evidente (v. *Sum. theol.* P. I, q. II). Filosofo universale, conciliatore, speculativo e tradizionale, è il Leibnitz, cui diè l'autore tutta intera la lezione XIX, a mostrarlo nella universalità de' suoi principii, delle ragioni e nell'applicazione del suo metodo; nella sua opposizione ai sistemi negativi, e ne' combattimenti che sostenne contro lo Spinoza, il Locke, il Bayle, e il Malebranche; nella sua perenne filosofia, e nelle opinioni arbitrarie e di sistema che vi si trovano. Ma, alla lezione ventesima, il nostro storico è tutto con un nostro, con Giambattista Vico: e proprio all'alito del cielo italiano il suo cuore batte con maggiore esultanza per la verità e la scienza. Comincia la lezione " Guardate, o signori, la pianta d'Italia, e rammentate l'epoche della Filosofia: là tra Sicilia e Napoli

ecco i Pitagorici, splendore della civiltà italogreca; più giù tra il Vesuvio e Roma, in brevi confini, ecco Arpino con Cicerone, Aquino con San Tommaso, Napoli con Giambattista Vico, i tre lumi della civiltà grecoromana, del medio evo e dell'età moderna; conforto a noi per la gloria degli esempi, argomento d'umiltà per sì ardua emulazione. " Savissimo è il luogo che è dato al Vico in relazione al Leibnitz e al Cartesio, allo scetticismo e al dommatismo; e ben connesso l'accordo tra la *Metafisica*, la filosofia dal Diritto e la *Scienza Nuova* del grande Napolitano, di cui non lascia intanto l'autore gli errori particolari che si possono notare rispetto a lingue, leggi, e corsi storici dell'Umanità. Il Vico è diviso dall'altra lezione *sugl'Italiani*, da una lezione intermedia, che è la XXI, sugli *Scozzesi;* fra' quali primo di tutti per merito ed importanza di dottrine il Reid, di cui più che degli altri s'intrattiene l'autore, non senza fermarsi specialmente su quella *percezione* che fece famosa la scuola di Edimburgo, facendone esame, e notandone il buono da accettare. Esame e tradizione fanno il progresso della scienza; e sotto queste due ragioni è sposta e giudicata la filosofia Italiana de' nostri tempi (Lez. XXII), a cominciare dal Galluppi e finire al Ventura. Messa innanzi la filosofia del napolitano Galluppi, del roveretano Rosmini, del torinese Gioberti, del palermitano Ventura; l'autore assomma si può dire la sua lezione in questa conclusione: " noi abbiamo in casa un grand'esempio; gli studiosi della filosofia in Italia mediteranno col Padre Ventura la tradizione dei Padri e de' Dottori, servendosene di lume per cansar gli errori sfarzosi della novità; ma proseguiranno col Galluppi l'esame de' fatti interiori, cercandone de' nuovi e le loro

più recondite leggi; col Rosmini l'esame degli universali, scrutando sempre più l'ordine dell'ideali verità; col Gioberti l'attinenza fra Dio creatore e tutte le scienze; e, come que' valentuomini, accoglieranno (cauti all'errore) le verità scoperte da' filosofi di tutte le nazioni, giacchè la scienza è come il mare dove s'adunano i fiumi di tutta la terra (p. 464)." Qui finisce la storia della Scienza, partita dalle scuole di Oriente e giunta sino a noi. L'autore presentisce nella Scienza già un'Epoca di *Rinnovamento*, di cui discorre segnandone i modi e i fini, in tutta la lezione XXIII, e presentandola come un ordinamento delle relazioni universali, in che fa appunto stare la Filosofia, cui esse relazioni sono criteri, e metodo il seguire con la riflessione l'ordine naturale del pensiero. Nè cosiffatto Rinnovamento della scienza potrà venire senza la buona volontà che " *dirige la riflessione al vero* e l'operazione *al buono*. La volontà è una partita ch'entra nel computo d'ogni azione umana (p. 484)." Sarà nel Rinnovamento armonia di attinenze di natura, di scienza, d'arte, di civiltà; poichè, " la scienza, se armonia di relazioni, non istà solo nell'intelletto, è un'arte d'amore; arte d'amore la civiltà, se ell'è armonia d'uomini (p. 485)." L'autore qui piglia la scienza secondo il pensiero di Dante nel Convito; ed esso è pensiero italiano o nostro. Non manca finalmente all'ordine del libro un'ultima Lezione (XXIV), che fa l'epilogo di tutte le lezioni; epilogo che dà in un'occhiata il corso fatto, scuole, sette, sistemi, filosofi; il grand'aspetto " di tante scuole e di tante meditazioni " perchè si scuopra la tradizione perenne e progressiva della filosofia, la vanità dell'errore, la bellezza della verità, e da' racconti del passato si pigli la via per l'avvenire.

I vivi non fanno parte della storia del passato: ma il Conti ha provveduto a quel che sarebbe stato domandato per alcuni alla sua Storia; e in fine questa porta un'Appendice *sullo stato presente della Filosofia in Italia,* che è una Lettera al prof. Ernesto Naville di Ginevra, dal quale è stata ora recata in francese col titolo: *La Philosophie Italienne Contemporaine,* ec., e con una prefazioncina, che fa molto onore al filosofo italiano [1]. Il Naville crede che, essendo tra i filosofi contemporanei italiani le stesse quistioni che al presente sono presso i pensatori di tutti i paesi, questo scritto del Conti, quantunque speciale, abbia eziandio *un valore generale.* Ma, l'onore che ha voluto dare al mio povero nome il Conti parlando degli Ontologisti, e la gentile notizia che nella traduzione francese dà il Naville del mio lavoro sul *Miceli,* non mi permettono che in più mi trattenga su questo proposito; e però qui fo punto, desiderando che di libri come questi del Conti l'Italia non abbia penuria, in tanta invasione di forestierume sì nelle dottrine come nelle scritture; in tanto rovescio che si cerca delle nostre tradizioni religiose, scientifiche, letterarie, e sino artistiche; in tanto sfasciamento morale, pel quale i buoni non sanno più dove si corra, o a che in fine si potrà riuscire.

febbraro, 1865.

1 Dalla quale prefazione piace qui riferire il giudizio che riguarda questa Storia della Filosofia: « Il est presque superflu de remarquer « qu'une histoire générale de la philosophie, écrite par un homme « compétent au point de vue de la science, et qui croit sérieusement « et profondément à l'accord essentiel de la foi chrétienne et de la « spéculation métaphysique, est une production d'un véritable in- « terêt pour le public européen qui s'occupe de philosophie, et tres- « spécialement pour le public francais. » p. VI. Paris 1865.

GIUSEPPE MANNO

E

LE SUE ULTIME OPERE

— [1] —

In questi due ultimi anni sono mancati alla Sardegna *Pietro Martini* e *Giuseppe Manno,* i cui nomi tanto illustri e così benemeriti degli studii storici e letterarii, fecero pur l'onore di questa Nuova Società per la Storia di Sicilia. E però le poche parole, che a me è toccato di consacrare oggi alla memoria del barone Manno, spero varranno, o Signori, a dimostrare che chiunque illustri i patrii monumenti, e le antiche o le nuovi sorti della sua terra, è da noi onorato come fosse nostro; sì che al lutto della piccola Alghero, che diè i natali al Manno, risponde per noi la popolosa Palermo, con più affetto forse che non quando la stessa corona unì Sardi e Siciliani sotto i reali di Aragona; e ricordevoli ora le due Isole con iscambievole amore che un medesimo linguaggio già innanzi al mille lasciava vestigie istesse sì per le coste e i monti di Sardegna, e sì pe' liti o per le valli di Sicilia.

1 letto in Palermo alla *Nuova Società di Storia per la Sicilia* nella tornata del 29 marzo, 1868.

La nascita del Manno da famiglia patrizia nel 1786, gli studii giovanili nel Collegio e nella Università di Cagliari, i primi ardimenti letterari, sono stati narrati da molti sufficientemente, o scritti da lui stesso con tanta grazia e festevolezza da non poter essere meglio ripetuti. Ma, non potrò lasciar di notare, o signori, quel primo e caldo affetto del Manno alla sua Sardegna, cui egli dovette di riuscire quel che fu, storico illustre e lodevolissimo letterato.

Era il giovane magistrato a Torino, quando gli fu data cura di leggere e giudicare un libro che doveva stamparsi a regie spese, scritto da un tedesco e tutto intorno alla Sardegna. Infiammò di bile il Manno a vedere la sua Isola malamente conosciuta e così offesa che più non si poteva da uno straniero; e confortato all'opera dal Dettori, concepì il disegno di una storia antica e moderna della Sardegna. Senza così virtuosa carità del natìo luogo, oggi stupidamente condannata di gretto amore municipale (non avvertendo che una grande patria è fatta da piccole patrie, le quali non amate o spregiate fanno non amata o spregiata quella, se pur non vogliasi coprire con mensognera veste un vuoto nome), il Manno non avrebbe sudato alle storie della Sardegna, e l'italiana letteratura sarebbe restata priva di tanto prezioso lavoro. Del quale non mi tratterrò come cosa ben nota nella storia della letteratura contemporanea italiana; siccome nè manco ripeterò le lodi che da più anni si resero ai due libri del Manno della *Fortuna delle parole* e de' *Vizi de' letterati,* o agli *Opuscoli* raccolti e pubblicati dal Lemonnier. Ma, i due nuovi libri, cioè quello della *Fortuna delle frasi,* scritto dopo il ritiro dal pubblico servizio nel principio del

1866, e pubblicato nello stesso anno (Torino, Pomba), e l'altra delle *Note Sarde e ricordi,* lasciato dall'autore all'ultime pagine di stampa, e però pubblicato dalla famiglia nei primi del febbraio di quest'anno 1868, rivelano meglio che alcun altro de' più antichi qual si fosse stato l'animo del Manno; e come partiva da questo mondo poco satisfatto de' suoi tempi, o orgogliosi o vilissimi, e più che altro mentitori di virtù che non si sente in cuore, ma si predica o per salire in alto, o perchè si riempia lo scrigno di conquistati titoli.

E già nella *Fortuna delle frasi*, di cui appunto scriveva a me il Manno nel giugno del 66: " Questa *sera libertas* è la sola cui possa imputarsi la buona o sinistra fortuna riservata alle mie *frasi*;" t'incontri spesso alla satira, benchè più oraziana che giovenalesca, di non poche famose sentenze che corrono ai dì nostri; e vedi castigati romanzi e teatri, scrittori e politici, governi assoluti e governi di forme liberali, educazione privata e pubblica, studi e costumi, popolo e signori. Nelle *Note Sardi e ricordi* l'autore non ha altro innanzi alla mente che la sua Sardegna: a lei pensò la prima volta che si die' all'opera dello scrivere, e a lei ritornava nell'ultima scrittura che lasciava ai posteri. L'intendimento del qual libro è poi così esposto dall'autore stesso nel farne dedicazione alla sua patria: " io che, chiamato dalla fiducia di quattro sovrani a provvedere e giudicare sulle tue sorti, posi lo zelo e l'onor mio a curare il tuo maggior bene, e lo zelo potè far fruttare quanto in quelle condizioni di tempo era fruttifero, e l'onore avanzossi incontaminato sino al termine di lunga carriera: io che nella quiete dalle pubbliche sollecitudini, ricorro col pensiero ai tempi e agli uomini che furono, e confron-

tandoli coi presenti tengo lontane dall'animo mio le cause sia di misconoscere la verità di ogni civile progresso, sia di scusare l'infedeltà de' più acclamati giudizi del passato, in ciò specialmente che ai tuoi destini si riferisce, o cara e dolce Patria mia; io cedo oggi al desiderio, che da lungo tempo mi stimola, d'informare gli ultimi come i primi miei pubblici studi, di memorie a te appartenenti, d'impiegare un intelletto, non ancora stanco, a far sì che le due mie storie a te donate abbiano in una scrittura collettizia alcune spiegazioni, aggiunte, spigolature, digressioni, e se cade in acconcio divagazioni, che a te sempre ritornino (p. 5-6)." Onde, quest'ultimo libro del Manno è insieme e memoria domestica e registro di ricordi patrii; tutt'altro che le molte autobiografie e confessioni più intese ad appagare la superbia del narratore, che a ricordare agli avvenire quel che la storia altrimenti avrebbe dimenticato.

Il Manno comincia dal narrarci dell'occasione come nacquero le sue *Storie di Sardegna*, in due capitoli che intitola *Storia della Storia di Sardegna;* e chiude le sue memorie, che si stendono per più di venti anni, col 1847 quando veniva da re Carlo Alberto chiamato a primo Presidente del Senato di Torino. " Qui fermasi, ci dice, la serie de' miei *ricordi,* che posso chiamare personali: perchè era divisamento mio nello scriverli il non discompagnare, in quanto poteasi dalle *note Sarde* lo scrittore di esse. La carica di primo Presidente del Senato, poscia Corte di Appello di Torino, mi aprì più tardi la via a sedere nel più elevato seggio della Magistratura giudiziaria; e mi fu titolo a venir tosto innalzato alla Presidenza del Senato del Regno, continuatami prima dal 1849 al 1855, e poscia dal 1864 al 1865; talchè a

me toccò l'onore della quasi prima apertura del Senato Sardo, e dell'ultima del Senato italiano in quelle maestose aule di Torino, diventate oggidì monumento di storica curiosità pei viaggiatori. L'estendere que' ricordi a tali anni a me più vicini, e per tutti importanti, non mi pare almen per ora, conveniente (p. 322)." Del resto l'autore avvisavasi non essere a lui proprio divolgare *onorevoli confidenze;* le quali poi in tempi che gli *arcana imperii* non sono arcani di un solo, giungeranno certo alla curiosità de' posteri per altre rivelazioni che non mancheranno alle tante fatte o da fare.

Pertanto, fervido sempre di amore alla sua Sardegna, il Manno quà e là si pregia di essere stato ai tempi del supremo Consiglio di Sardegna presso il governo di Torino *guerriero temuto* da quei ministri subalpini, per opera dei quali col *promoveatur dum removeatur*, era fattò uscire da quel Consiglio, e portato nell'alta *Magistratura piemontese*, come Presidente del Senato di Nizza. Onde, quando in questo libro egli ricorda in un capitolo apposta il Consiglio Supremo di Sardegna sedente in Torino, lascia così affettuosa testimonianza a quella patria instituzione : " queste notizie del Supremo Consiglio Sardo, e de' suoi reggenti nazionali, io mi pongo a scrivere, con l'animo dolente di un dipintore, il quale abbia a ritrarre le sembianze di amico perduto (p. 135)." E " se la Sardegna abbia o no guadagnato quando a quel Consiglio speciale fu surrogato il *tutore universale chiamato Consiglio di Stato, e il Consiglio di famiglia chiamato Parlamento*, lo giudicheranno, conchiude l'autore, non gli uomini presenti, giudici sospetti e appassionati per aspirazioni contradditorie, ma i posteri. Eglino plaudiranno alle nostre fiducie, o rideranno de' nostri entusiasmi (p. 141)."

Se non che, in una rumorosa questione letteraria dei nostri giorni, se le pergamene e carte di Arborea dottamente illustrate dal Martini, sien venute ora a levare alla Sicilia e riferire alla Sardegna l'onore di essere stata la culla del volgare italiano aulico e nobile, il Manno non si lasciò pur vincere da cieco amore alla sua patria; e scrisse sul proposito di quella Lettura, che qui altra volta ebbe luogo, sull'uso del volgare in Sardegna e in Sicilia ne' secoli XII e XIII (Pal. 1866), che: " la Sardegna inferiore in tanti altri rispetti alla Sicilia, le abbandona la priorità e il merito delle sue carte volgari [1]. "

Chi vorrà adunque raccogliere l'affetto del Manno alla sua Sardegna l'ha pronto senza sussieguo e alla familiare in questo libro prezioso di *Note e ricordi:* chi poi vorrà sapere del Manno l'animo e il giudizio intorno ai suoi tempi, può ben trovarli insieme ne' capitoli del libro della *Fortuna delle frasi,* siano queste *volgari e letterarie,* sieno *storiche,* ovvero *giudiziarie* e *politiche.* Nè della leggerezza di mente e di studi, cui siam venuti per ambizione o manla enciclopedica, giudicò altrimenti, dicendo che per la cosa pubblica egli paventava questi uomini universali: " queste intelligenze ecumeniche mi lascian sospetto d'intendere ogni particolar cosa assai meno di chi intende quella cosa sola (p. 17)." Tanto che, scherzando ripeteva de' nostri tempi quel che Aristarco padre di Teodetto avea motteggiato de' sofisti de' suoi tempi, cioè: *anticamente sono stati nel mondo sette Savii; oggidì a gran pena si troverebbero altrettanti ignoranti* (p. 18). Pel che, scrivendo a

1 v. *Rivista Nazionale* di Palermo, disp. VI, Palermo 1866.

un suo amico qualche giorno innanzi al 25 gennajo, non si teneva dal dirgli: " Se, come tu vuoi, il 68 sarà migliore dell'antenato, siane merito a Dio solo, perchè la onnipotenza tutta quanta è richiesta a salvarci dall'umana o italiana insipienza. "

Il Manno, preso da acuta ma brevissima malattia, moriva in Torino ai 25 di gennajo di quest'anno, in età di 81 anno; quantunque, come egli stesso diceva, *non stanco di vecchiaja;* e appena ne fu saputa la morte la sua Sardegna n'ebbe pubblico dolore, e solenni funerali gli decretò il Magistrato municipale di Cagliari, e un monumento in marmo la sua città di Alghero; siccome onorevole ricordo ne fu fatto nel Senato del Regno dal Casati, e un elogio ne lesse lo Sclopis all'Accademia di scienze e lettere di Torino. La morte il colse in seno alla famiglia che il venerava, nel riposo che gli era stato dato da primo Presidente della Corte di Appello di Milano, e nella buona coscienza di essere stato sempre fedele alla sua patria, al culto delle buone lettere, onesto e religioso, sino a non cedere nè manco da Ministro alle lusinghe e alla voga de' tempi, lasciati da lui così dipinti negli ultimi suoi libri, che i posteri avranno più fede alle poche pagine del Manno, che alle infinite e pompose raccolte degli atti de' governi e de' carteggi diplomatici.

Possa la Sardegna, dopo il Lamarmora, il Martini e il Manno, sortire sempre chi non la lasci dimenticare nè consigli de' potenti, o nell'amore di popoli fratelli; e possa l'Italia avere magistrati, scrittori, politici, che ricordino l'integro e virtuoso animo, e l'ingegno elegante, diritto, non mai abusato, del barone *Giuseppe Manno!*

RISCONTRI

TRA

ALCUNI ANTICHI SARCOFAGHI DELLA CRIPTA DEL DUOMO DI PALERMO

E

IL SARCOFAGO CRISTIANO DELLE CATACOMBE DI SIRACUSA

Lettera

AL CH. AB. ISIDORO CARINI.

Ill.mo signor Abate,

Ella sa come nel giorno della Commemorazione dei morti la nostra Chiesa Cattedrale pratica da secoli la assoluzione de' tumuli de' re Normanni, degl'imperatori di Casa Sveva, dell'imperatrice Costanza, de' re e delle regine di Casa Aragonese, le cui ceneri sono chiuse ne' reali sepolcri di questo Duomo; e sa che co' tumuli regii benedice le tombe degli arcivescovi, del greco Nicodemo, di Gualtiero Offamilio, di Ugone, di Nicolò Tedeschi detto l'*Abate Panormita,* di Simone di Bologna, di Giovanni Paternò ecc.: tombe che servirono per la maggior parte a patrizî romani o a ricchi personaggi de' tempi greci, i quali avevano fatto scolpire sulla fronte di questi sarcofagi scolture mitologiche, o rappresentazioni di riti nuziali. Innanzi ai regii sepolcri

o alle tombe degli arcivescovi palermitani, ai leoni di porfido, alle maschere gentilesche, alla festa delle muse, alla celebrazione delle nozze, ai ritratti senatorî, alla figura bizantina del Cristo benedicente, al trionfo della croce riverita dagli Apostoli, si sente rivivere un mondo di memorie che il Cristianesimo ha consacrate, innalzando il suo simbolo sull'arte di tre civiltà perchè custodisse il regno de' morti. Il canto funebre della Chiesa pel dì de' morti non potrebbe essere più commovente di quel che è nel suo *requiem* sulle tombe di Ruggiero re, di Enrico e di Federico imperatori [1], o su' tumuli di Gualtiero Offamilio e di Ugone arcivescovi. Quel canto funebre richiama otto secoli di storia come se passati da un giorno, e ci fa assistere alle esequie di due imperatori che viventi pur tribolarono la Chiesa, e morti sono dalla Chiesa ribenedetti pregando per loro.

Or visitando jeri la cripta del Duomo, nella quale sono da più che venti tombe di arcivescovi, sulle quali si fa l'assoluzione di rito, mi intrattenni più che negli anni passati sulle scolture de' sarcofaghi romani e cristiani de' primi secoli; e con mia sorpresa notai cosa che mi fece tosto pensare a Lei e alla sua illustrazione del Sarcofago delle Catacombe di Siracusa. Nella cripta palermitana, che ha nome di *Cimitero di tutti i Santi,* ed è senza dubbio anteriore al VI secolo, quando gli arcivescovi Vittore e Giovanni nel 590-603 v' innalza-

1 La cattedrale di Monreale celebra anch'essa tuttavia i funerali a re Guglielmo in ogni anno con solenne pompa, e ogni primo giorno del mese gli fa le esequie, oltre alle preghiere giornaliere a matutino e a vespro. v. TESTA, *De vita et rebus gestis Guilelmi II* p. 310-311. Monregali 1769.

vano sopra la maestosa basilica [1], che, indi convertita in moschea da' Musulmani [2], fu ribenedetta nel 1071 dall'arcivescovo Nicodemo e durò sino a Gualtiero Offamilio che nel 1184 la rifaceva più splendida [2], siccome si vide sino agli ultimi anni del secolo passato (1780) al di dentro, e tuttavia si vede nel prospetto meridionale ed occidentale al di fuori; sono tre sarcofagi che hanno molto riscontro per diversa ragione col famoso sarcofago siracusano. Due sono romani pagani, uno è romano cristiano. Accanto al sarcofago normanno di Gualtiero Offamilio, è quello dell'arcivescovo Ugone, di arte romana: nel centro della faccia anteriore dell'urna due genietti o fame sostengono un tondo a conchiglia dentro alla quale è la mezza figura di un personaggio togato, tenente in una mano un rotolo e l'altra rivolta ad esso rotolo coll'indice e medio un po' aperti; e con la testa tosata all'uso romano. Così nel bassorilievo che fa di palio all'altare della cripta col nome di S. Cosma, (perocchè il marmo suddetto che fa oggi di palio all'altare, e fu prima tavola della tomba di S. Cosma, ebbe scolpita nel mezzo di due figure romane nel 1160

1 v. *S. Greg. Papae Epist.* l. XII, 4; e presso Di Giovanni *Codex diplom. Sicil.*, dipl. 266, pag. 295, Panormi. 1743.

2 v. *Descrizione di Palermo alla metà del X secolo* di Ebn-Haucal, nel Giornale Asiatico di Parigi, 1845, tr. in ital. Palermo 1851; e la nostra *Storia della Filosofia in Sicilia da' tempi antichi al secolo XIX*, vol 1°. L. II. p. 103-106. Pal. 1873.

In questa cripta trasferiva Gualterio Offamilio nel 1187 le ceneri del vescovo Oddone che si trovavano nella Cappella di Santa Maria Maddalena, ch'era la Cappella de' Sepolcri regi, i quali si trasferivano nella nuova Cattedrale. v. Amato, *De Principe templo Panormit.* Lib. IV, cap. VII, pag. 50-51. Panormi, 1728.

la iscrizione mortuaria del venerabile Arcivescovo Africano [1], si vedono due mezze figure con tunica e toga alla romana, scoperte da due genî che sospendono un velo, e la figura specialmente in *cornu epistolae* anch'essa stringe un rotolo nella sinistra mano, e la destra accosta al rotolo coll'indice e medio un po' aperti, come se volesse così indicare il detto rotolo. La toga gettata sulle spalle passa da sotto il braccio destro sopra la spalla sinistra a guisa di larga fascia, la quale fascia è meglio disposta nella mezza figura del sarcofago dell'arcivescovo Ugone. La figura è rasa nel mento e nella testa alla romana.

Ella, pregiatissimo signore, avrà subito a questi accenni richiamato alla memoria la figura del conte Valerio del sarcofago siracusano. Tranne una maggiore delicatezza nel genio che tien sospeso il velo innanzi alla figura di questo marmo dell'altare di San Cosma, il conte Valerio e il personaggio romano di questo marmo sono somigliantissimi nel vestito e nell'atteggiamento dell'una mano che tiene il rotolo, e dell'altra che lo indica colle due dita un po' aperte. Il tondo che chiude le due figure del conte Valerio e di Adelfia, è lo stesso del tondo che chiude l'unica figura nello stesso atteggiamento del sarcofago dell' arcivescovo Ugone, il quale non è affatto opera cristiana, ma romano pagana.

Dopo questi, altro importante sarcofago, ma di arte cristiana, è quello in cui fu deposto nel 1558 l'Arcivescovo Cardinale Pietro Tagliavia d' Aragona. Nel pro-

1 « IN. HAC. TUMBA. JACET. COSMAS. VENERABILIS. ARCHIEPISCOPUS. AFRICANUS. ANNO. DOMINICE. INCARNATIONIS. M. C. LX. INDICTIONE. NONA. MENSE. SEPTEMBRIS. DIE. X. »

spetto sono i dodici Apostoli, che hanno nel mezzo la croce, alla quale sono rivolti accennandola colle mani da tutti e due i lati: la croce è sormontata da una corona di alloro, e sulle braccia di essa croce posano due colombe che sostengono co' loro becchi, così come più sopra due mani di personaggio invisibile, la corona suddetta; standosi come riparati sotto le braccia della croce due soldati romani colle lancie rivolte e gli scudi abbassati, mentre cogli occhi riguardano l'alto della croce. Si è creduto in questa rappresentazione l'emblema della morte e della risurrezione di G. Cristo, cioè la *pascha crucis* e la *pascha resurrectionis* de' primi cristiani, sì che esso sia un emblema de' primi tempi della Chiesa quando era in vigore la disciplina dell'arcano [1]. Ma sia questo un emblema della *pascha*, sia, come meglio io avviso, il trionfo della Croce significato dalla *corona di alloro* sostenuta dalla *mano* divina e dalla fede simboleggiata nelle *colombe*, e la difesa che ne assunse l'Impero simboleggiato da' due soldati che le stanno a guardia ma riparati sotto le sue braccia e colle aste e cogli scudi abbassati, mentre pur guardano intenti in essa; è certo che questo sarcofago si appartiene ai primi secoli della Chiesa, quando o durava la disciplina dell'arcano, ovvero era recente la conversione dell'Impero da pagano in cristiano. Ora le figure degli apostoli vestiti, già s'intende, alla romana, hanno pur molta somiglianza colle figure che accompagnano il Cristo nelle storie del sarcofago siracusano; e sarebbe opportuno uno studio minuto su questa iconografia apostolica per trarne singolari considerazioni.

1 v. Casano, *Del Sotterraneo della Chiesa Cattedrale di Palermo*, p. 40. Palermo, 1849.

Queste avvertenze e questi riscontri che io faceva ieri nella cripta del Duomo, mi fanno oggi rivolgere a Lei questa letterina, affinchè e da Lei e da quanti si occuparono del sarcofago siracusano, e specialmente della dignità e del tempo del Conte Valerio, si ponesse mente a fare riscontro della scoltura siracusana colle scolture di questi sarcofagi palermitani. Dai quali riscontri sia fatti da Lei, sia dal P. Matranga o dal sac. Lantieri, ovvero dall'egregio Direttore delle Antichità di Sicilia prof. Cavallari [1], io son certo uscirà la conclusione, che il sarcofago siracusano sarà forse più antico de' tempi di Teodorico; che l'atteggiamento e l'abito del conte Valerio si appartiene a una dignità romana, e non all'individuo singolarmente che è figurato in quel sarcofago; e che quando si lavorava quello stupendo monumento delle catacombe siracusane, l'arte non era stata del tutto cristianeggiata, ma molto ancora riteneva nelle forme dell'arte romana pagana, non ceduta sin'allora allo scarpello cristiano bizantino.

Mi creda intanto co' sensi della più affettuosa amicizia

Palermo, 4 novembre 1873.

VINCENZO DI GIOVANNI

---

1 v. sul proposito la nostra *Rassegna* del n. 5 del *Bullettino della Commissione di Antichità e belle Arti di Sicilia* nel *Giornale di Sicilia*, Palermo, 5 novembre 1872.

DI UN NUOVO CODICE
DELLA CONQUISTA DI SICILIA
DI FRA SIMONE DA LENTINI

AL CH. SIGNOR BARONE RAFFAELE STARRABBA

Pregiatissimo signor Barone,

Il volgarizzamento della *Historia* del Malaterra fatto da fra Simone da Lentini *stando in Chifalù anno Domini 1348 in la quatragesima,* fu trascritto sul terminare del secolo XVII dall'erudito e benemerito catanese Pietro Carrera; e sopra questo esemplare di mano del Carrera, che dovette andar perduto nel tremuoto del 1693 si trascriveva nello stesso secolo il codice che abbiamo della *Conquesta* di fra Simone in questa nostra Biblioteca Comunale segnata Qq D 47, siccome si legge in testa della prima carta di esso codice. Altro testo della stessa *Conquesta* in due esemplari (n. II-V) possiede la Biblioteca suddetta nel codice Qq E 40, testo da me pubblicato la prima volta nel volume delle *Cronache Siciliane dei secoli XIII, XIV e XV* (Bologna, collezione della Commessione pe' testi di lingua, 1865); e il primo di questi due esemplari, (n. II), è proprio quello stesso, siccome altrove ebbi ad avvertire, che si possedeva dal canonico Innocenzio Roccaforte in Catania, siccome riferisce il

Mongitore sopra lettere che gli scriveva lo stesso canonico Roccaforte in data del 13 aprile 1705 e 30 novembre 1707. Questa copia della *Conquesta* posseduta dal Roccaforte, insieme a un esemplare della traduzione latina che nel 1537 ne faceva il Maurolico (esemplare che pur si trova nel nostro codice della Comunale), era stata trascritta nel 1601, a' 5 di marzo nell' Archivio Episcopale della Chiesa Catanese [1]: di più il Carrera cita un esemplare della *Conquesta* presso il can. Giovan Battista Paternò; e in un'avvertenza che si legge nell'esemplare che si conserva nella Biblioteca di S. Nicolò l'Arena di Catania, è avvertito, che quella trascrizione della *Conquesta* di fra Simone era stata fatta nell'anno 1601 per ordine del Vicario Generale di allora che era Giovan Battista Paternò. Pertanto non v' ha più dubbio che l'esemplare della *Conquesta* del cod. Qq E 40 n. II, è proprio quello stesso che, fatto trascrivere dal can. Paternò, era ai tempi del Mongitore in mano del can. Roccaforte, che leggiamo sottoscritto sotto la traduzione latina del Maurolico; e l'altro esemplare segnato Qq D 47 dello stesso secolo XVII sarà quello che il Mongitore ricorda come esistente nella biblioteca di Vincenzo La Farina marchese di Madonia. Non altro che questi due esemplari, oggi posseduti dalla Comunale di Palermo, furono noti al Mongitore: chè il codice oggi esistente nella Biblioteca di S. Nicolò l'Arena di Catania fu esemplato sopra il codice del can. Roccaforte, secondo questa testimonianza che si legge in esso codice, cioè: " Questo libro è copiato da me Francesco Onorato Colonna d'una copia scritta di mano del fu notar Giacinto Coltrano,

1 v. *Cronache Siciliane de' secoli XIII, XIV e XV*, p. XXIV-XXVIII.

che morì nel terremoto dell'anno 1693, e mi fu data dal can. D. Innocenzio Roccaforte. " Il Molini e il Marsand notano fra' *Mss. Italiani* della R. Biblioteca di Parigi al n. 68 un esemplare di questa Conquista di fra Simone di carattere del secolo XVII, mancante del capitolo 1°, con una lacuna nel 13°. E finalmente un frammento di otto capitoli della *Conquesta* col titolo di *Gesta sicula* pur possiede la nostra Comunale negli Opuscoli mss. segnati Qq F 34-35, t. II, n. 10, trascritto sopra antico ms. nel 1769 dal cassinese D. Salvatore M. Di Blasi.

Ora fra' libri e mss. acquistati dalla nostra Biblioteca Comunale all'occasione della soppressione de' conventi, si è trovato altro esemplare della *Conquesta di fra Simone*, e, quel che è più importante, non del secolo XVII, come i due già conosciuti e l'altro di Parigi, ma del secolo XVI; nè proveniente da Catania, bensì da Castrogiovanni. È un codice cartaceo miscellaneo in-8° contenente oltre la *Conquesta di fra Simone* una *Cronica della città di Palermo,* scrittura del secolo XVI (1537), altra *Cronica della città di Palermo* copiata da un libro ms. del dottor D. Pietro Di Blasi giudice della regia gran corte, dal 1282 al 1636, e una *Relatione* de' Baiuli, Pretori, Capitani, Giurati e Governatori della Tavola della città di Palermo dall'anno 1300 per insino all'anno 1652 (seguita sino al 1657). Ma in piede della prima carta della Conquista di Sicilia si legge in iscrittura del secolo XVI " Scritti trovati a penna in Castrogiovanni delle Conquiste del Conte Ruggiero; " e in dorso dell'ultima carta " Al molto illustre signor Barone di Billudia. " Della guisa stessa che l'esemplare di Parigi, manca questo ms. del 1° capitolo; e così come l'esemplare della Comunale segnato Qq E 40, II, manca pure

del capitolo 30, di cui porta la sola rubrica, quando questo capitolo si trova intero nell'esemplare Qq D 47, nel quale per di più abbiamo l'introduzione, che non è nel codice di Parigi, nè nel nostro Qq E 40, il cui testo per la bontà della lezione fu intanto da me preferito a quello del codice Qq D 47.

Questo nuovo codice viene senza dubbio dallo stesso antico testo da cui fece trascrivere nel 1601 il suo esemplare il can. Paternò: e da un altro testo dovette essere trascritto l'esemplare del Carrera che è integro, ma guasto nella lezione ed accorciato a talento forse del trascrittore. Nuovi aiuti ora vengono alla correzione del testo da questo nuovo codice che ci dà qualche variante di sola trascrizione, benchè pur esso abbia i suoi guasti. E però ad esempio possiamo ora correggere la lezione del capitolo II, pag. 7, ed. Bol. l. 20 *secundu in visu*, " jocundo in visu; " e aggiungeremo al passo l. 22 *era grandi guerra intra li Capuani,* " et li salintani et questi normandi si accostano cum li capuani. " Così nel cap. VI i due esemplari leggono *de novo mandano ocultamenti misagio a lo Papa Aronio*, da me corretto in nota *a lo Papa Leoni;* ma il nuovo codice legge più correttamente " mandano di novo occultamente missaio allo papa arruma. " La quale forma *arruma* per *a Roma* è frequente nel codice del *Ribellamentu di Sicilia*, e sia nel testo siciliano, sia nel testo vaticano. Di questa natura sono le correzioni che qua e là potrebbero ricevere le tre lezioni della *Conquesta,* come oggi le abbiamo; e poichè per la filologia siciliana questa Conquista di fra Simone, così come il *Ribellamentu della Sicilia contra re Carlu,* e la *Vinuta di lu re Japicu a la citati di Catania* di frate Atanasio d'Aci, sono testi importantissimi e classici

non meno che sono autorità gravissime per la storia di que' tempi di che narrano i fatti, Ella, signor Barone, accoglierà son certo di buon viso questa notizia di un nuovo testo, e il più antico che si conosca, della *Conquesta* di fra Simone, venuto ad arricchire la nostra Biblioteca Comunale, e quasi a darci buon augurio che possa un giorno scoprirsi l'opera maggiore del frate da Lentini, cioè *Lu libru di la expositioni di li Evangelii Dominicali per tuttu lu annu,* ms. veduto dal Mongitore presso l'Auria e creduto fosse l'autografo.

Nel cod. Qq A 13 della Biblioteca Comunale si legge poi a proposito della casa Ventimiglia questa testimonianza che va riferita alla Conquista di fra Simone: " Et a certificazione di questa ystoria, lo principio et origine di questo nome di li conti di XXlia, dico che non solum dicto libro del s. conte di collisano [1] (lo quale oggi deve essere conservato da la s. contessa sua consorte) lesse lo s.a narrato, ma venendo in ipsa cesarea corte Mr. Luys bonciani fiorentino consiliario della Magesta sua et micissimo mio, un jorno accadendo parlare di questo, mi rispose certificando essere lo vero: Et mi mostrao certa cronica multo antiqua (chiamata qua) de la conquesta del regno di Sicilia et de la pugla et calabria, in la

1 Quest'era « un libretto a mano scripto (in lo quale multi notamenti così de cose de cavallaria, de antiquità, di cermonii e di pimora (*sic*), comu de l'origine di diversi Re et Regni et de multe signorie, conservato in una sua caxetta con alcune altre rarissime cose soi), » contenente un estratto del Malaterra, che il Sancetta va traducendo. Questo codice Qq A 13 si riscontra co' due altri A 15 e 19 della stessa Biblioteca, i quali trattano de' blasoni delle famiglie nobili di Sicilia e specialmente della famiglia Ventimiglia. L'originale ms. del Sancetta, che è l'autore, e lo scriveva nel 1533, è quello segnato Qq A 19.

quale si faceva mensione de questa victoria deli XXlia mori chiamata da dicto Ricardo Sarloni, et come fu facto conte de la Madonia, e del miraculo de l'angelo, et de li colori di dicta bandera e di la lanza: solamente differia di l'altra in dire che dicto Riccardo era creduto nipote et non fratre del conte Rogeri. "

" In Sicilia (ancora) me capitao (in mano) un gran volume de li cronici et notandi de isso Regno nostro, lo quali tenea (e multo caro) miss. Ioanhys de Septimo gentilomo panormitano doctissimo et multo corioso de simili ystorii. Et in dicto libro era scripta questa medesima ystoria de Riccardo [1]. "

La quale testimonianza, signor Barone, conferma che questa *Conquesta* di fra Simone fu tenuta in gran pregio e molto diffusa, sì per l'importanza del racconto, e sì per la bella fama che doveva godere l'autore, confessore di re Federico, regio Cappellano, e uomo di molta dottrina.

Mi scusi pertanto che l'abbia un poco intrattenuto di questo nuovo codice; e mi creda co' sensi della più cordiale stima,

Palermo, 15 novembre 1873.

VINCENZO DI GIOVANNI

---

1 Intende dell'antico codice del Malaterra tuttavia conservato dalla famiglia Settimo de' principi di Fitalia e marchesi di Giarratana.

M.R BENEDETTO D'ACQUISTO

E LE SUE OPERE

— 1 —

Lodevolissimo avviso è stato questo dell'Accademia di ordinare, o signori, la pubblica radunanza di oggi alla memoria e alle lodi di Monsignor Benedetto D'Acquisto, che fu già suo Presidente dopo il Crispi e innanzi al Lo Faso; riveriti nomi che ricorderanno sempre con bella fama la passata generazione. Appena l'Accademia riprese novella vita, ha rivolto il suo pensiero alla memoria dell'illustre uomo mancato a noi nel tempo ch'ella tacette; e a me riesce gratissimo, benchè superiore alle forze del mio ingegno e all' uso ch' io abbia della parola, questo debito ufficio di ricordare ora la memoria del D'Acquisto, ripetendo in poche linee l'imagine della sua mente e il disegno delle sue opere. Questa solenne rimemorazione dell'ingegno e delle opere di un

1 Questo discorso fu letto nella solenne tornata della Accademia palermitana di Scienze, lettere ed arti, in memoria del suo socio e Vice Presidente M.r Benedetto D'Acquisto Arcivescovo di Monreale, tenuta a 5 dicembre 1869; e fu stampato a nome dell'Accademia insieme a componimenti greci, latini e italiani, co' tipi di F. Lao. Pal. 1869.

uomo che da umilissimi natali seppe per la dottrina e la virtù dell'animo levarsi a' più alti onori che s'acquistino cogli studî e con la bontà della vita; questa riverenza che una illustre assemblea vuol mostrata a tale che dedicò tutta la sua vita alla scienza e all'insegnamento, è il più onorevole dei premî che è dato all'uomo ottenere dagli sforzi che avrà sostenuti per l'amore del vero o pel culto del bello. Non dirò pertanto in che luogo nascesse il D'Acquisto; come, poverissimo, a stento avesse potuto fornire gli studî di lettere; o come, entrato nell'Ordine de' Frati minori riformati, tosto fosse conosciuto di mente non comune, e datosi nel suo Ordine stesso all'insegnamento, subito si fosse mostrato di fuori valentissimo nelle discipline morali, insegnando prima che all'Università nel collegio di S. Rocco, e nel Seminario Arcivescovile di questa città. La vita del D'Acquisto passata può dirsi in mezzo a molti di noi, e da tutti saputa, è stata già soggetto della commemorazione che fece di tanto suo illustre socio la Nuova Società di Storia per la Sicilia [1]; sì che gioverà piuttosto raccogliere noi a devoto ricordo la forma della sua mente, onde tanto decoro è venuto alla Sicilia, e onore dirò singolare alla filosofia italiana.

L'ultimo ventennio del passato secolo apriva anche in Sicilia la via al sensismo del Locke, a favore del quale, o in apposto, parteggiavano le nostre scuole, di maniera che furono sostenute pubbliche dispute e polemiche massime in Catania, la cui antica Università era allora Ateneo di tutta Sicilia, nè qui in Palermo fu

1 v. *La Sicilia, Rivista periodica,* anno III, p. 157, Palermo, 1867— *D'Acquisto e la Filosofia della creazione in Sicilia* per Vincenzo Di Giovanni. Firenze, Cellini, 1868.

meno combattuto il terreno da' volfiani che, sopraffatti i cartesiani, non volevano a lor volta cedere il posto ai novatori, ai quali infine fu conceduto nel 1781 poter leggere in questo regio Studio la logica del Locke comentata dal Soave. Però col Locke e col Soave entravano già nell'Isola le dottrine sensistiche; le quali, accettate e diffuse dalla Università di Parma, alla cui corte dimorava il Condillac, e dal collegio Alberoni di Piacenza, o più vicino a noi da' libri del Pagano e del Filangieri, pe' quali venivano in Napoli dimenticati il Viço e il Doria, acquistavano fama nelle opere del Gioia e del Romagnosi, e fra noi s'insediavano pur nelle scuole cogli Elementi di Filosofia del canonico Giuseppe Accordino [1]. Ma, quantunque favorisse assai l' entrata del sensismo in Sicilia la morte che proprio in quell'anno 1781 avveniva del Miceli, propugnatore caldissimo in mezzo ai favoreggiatori di stranieri sistemi delle antiche tradizioni ideali della filosofia italica, tanto da legarsi nelle sue speculazioni pel mezzo del Bruno e del Campanella agli antichissimi Eleatici, tuttavia la scuola Miceliana non cedette del tutto alla forestiera invasione; e se, venuta un po' meno la fama del Seminario Monrealese, non tenne più cattedra, continuavano intanto gli scolari del Miceli, come il Zerbo, il Guardì e il Rivarola soprattutti, a mantenerne vivo il fuoco, e restavano sempre come gloriosa tradizione la fama e gli ardimenti dell'illustre capo scuola di Monreale. E col nome del Miceli restava pur essa viva la memoria di Vincenzo Fleres, che fu maestro al filosofo monrealese, educato

1 v. la nostra *Storia della filosofia in Sicilia da' tempi antichi al secolo XIX*, v. 2°, L. IV, c. I, II. Pal. 1873.

dalla parola e dagli scritti del palermitano professore alle altissime speculazioni dell'Ente e dell'Uno o della Forza infinita e de' suoi modi; nè taceva così, per le storiche tradizioni delle nostre scuole, la fama del trapanese Michelangelo Fardella, primo fra' cartesiani di Italia, stretto d'amicizia col Malebranche, coll'Arnauld, col Lamy e col Regis, e onorato, non dico del rispetto della Corte spagnuola, e di essere stato dal Senato veneziano posto a reggere l'Università padovana, ma di singolari lodi dal Leibnizio. Non si era già dimenticato Tommaso Campailla e il suo poema filosofico, l'*Adamo,* onde dal Muratori, era detto il Lucrezio italiano, assai superiore di merito ai versi del francese Genest, e precedente le poetiche composizioni cartesiane del Cardinale de Polignac e del ragusino Stay; e fresco, perchè vivente l'autore, era il libro della *Filosofia Leibniziana esposta in versi toscani* del marchese Tommaso de' Natali.

Benedetto D'Acquisto nasceva, nove anni dopo morto il Miceli, nella stessa Monreale, *il paese e il regno della metafisica,* come disse lo Scinà; aveva a maestri gli scolari più fervorosi del Miceli, cioè, il Zerbo che leggendo diritto naturale, ne aveva scritta con affetto ed eleganza impareggiabili la vita e chiosato il sistema, e il Guardì che sponeva la dotttrina de' dogmi rivelati co' principî dello *Specimen* Miceliano; e poteva più tardi conversare coll'abate benedettino Rivarola, il quale chiuso nella monastica cella di San Martino già confermava il sistema del Miceli con annotazioni e con autorità raccolte dalle scritture de' Padri de' primi secoli della Chiesa. Aggiungi, tra' Miceliani, quantunque pochi, che restavano sparsi per l'Isola, era frequente lo scambio di manoscritti e di tesi, e la trattazione di questioni, le quali vale-

vano bene a mantenere lo spirito della scuola, e facevano non si spegnesse la tradizione quasi secreta delle dottrine e dell'insegnamento del maestro. Intanto, Pasquale Galluppi in Napoli rialzava in questo frammezzo la filosofia delle scuole dalle grettezze del sensismo francese, guardandola eziandio dalle vuote astrazioni del transcendentalismo tedesco; e fra noi per concorde proposito delle menti più elette si levava l'insegnamento filosofico ad indirizzo più nobile, più proprio delle nazionali tradizioni, alle quali richiamavano i nostri studiosi di filosofia la bella fama delle lezioni spiritualiste del Cousin alla scuola normale di Parigi, la critica del Galluppi al Condillac e al Kant, lo studio che si propagava de' libri del Vico e del Gerdil, e l'amore alla storia dei pensatori italiani. Il D'Acquisto, già professore di filosofia nel Collegio di S. Rocco, è tra' primi che si danno all'opera della ristorazione della sapienza italiana; e mentre il Rosmini col suo Nuovo Saggio sulla origine delle idee addimostrava all'Italia e agli stranieri che la terra ch'era stata maestra a tutta Europa di filosofia ne' secoli del risorgimento, non aveva perduto suo vigore alle sublimi speculazioni; e il Mamiani faceva sentire dall'esilio ai suoi connazionali essere tempo da pensare al rinnovamento dell'antica filosofia italiana; voce che di lì a poco doveva essere confortata dallo splendido esempio del Gioberti; egli il nostro filosofo con Vincenzo Tedeschi che il precedeva di qualche anno, e con Salvatore Mancino che pubblicava nello stesso tempo i suoi Elementi di Filosofia, facevano entrare la nostra Isola in un aringo di studî metafisici che niente invidiasse le altre parti d'Italia; anzi fosse additata ad esempio dagli stranieri, e lodata in pubblica

orazione dal Cousin, ministro, alla Camera francese dei Pari (3 maggio 1844). Se non che, il Tedeschi, valentissimo psicologo, non levava la scienza all'altezza ed universalità ch'era richiesta in tempi che da Germania e da Francia erano usciti sistemi universali, i quali non racchiudevano più la scienza ne' cancelli dell'ideologia o della logica trascendentale, ma spaziavano con essa per tutti gli ordini dell'essere e dello scibile; e il Mancino si era posto dietro al Cousin, quantunque con gli spiriti proprî dell'ecclettismo italiano, di cui si faceva propagatore ardentissimo nell'Italia superiore Baldassare Poli.

Pensò il D'Acquisto, e bene intese, come era tempo da attendere all'universalità della scienza per una parte, e alla sua italianità per l'altra: onde si rivolse un po' indietro alle nostre casalinghe tradizioni, agl' insegnamenti delle nostre scuole, le quali meno di tutte altre parti d'Italia sentirono gl'influssi forestieri; e ricordatosi del suo concittadino Vincenzo Miceli, fermò in suo pensiero richiamare a nuova vita la dottrina Miceliana, correggerla de' difetti, sostenerla con la vita sempre antica e sempre nuova di un principio fecondissimo e non mai tutto esaurito dallo studio dell'uomo. Alla quale opera invero di rinnovare e correggere le dottrine del Miceli veniva eziandio spinto e animato il nostro filosofo da una lettera del Cousin, oramai pubblicata [1], nella quale tra' nostri era nominato il D'Acquisto a potersi mettere a così onorata impresa. Eccolo pertanto a dar fuori i primi saggi dell'opera cui si accingeva; e

[1] v. *Salvatore Mancino e l'Ecclettismo in Sicilia* per Vincenzo Di Giovanni, p. 32. Palermo 1867, e la *Storia* cit. v. 2°, p. 516 e segg.

nel 1835 all'occasione del concorso alla cattedra di Logica e Metafisica in questa R. Università, pubblicava i due primi volumi di sua *Filosofia fondamentale,* cioè la *Psicologia.* Intendimento speciale di questa prima opera del nostro filosofo fu l'opporsi al materialismo e all'idealismo, sistemi tutte e due nemici alla vera e soda scienza; e il " formare (sono parole dell'autore) un nuovo uomo riflesso perfettamante analogo e simile all'uomo spontaneo, ossia a ciò che realmente è l'uomo; " ottenendo di questo modo la scienza dell'uomo, e nell'uomo quella del mondo e di Dio. Il libro premetteva alle indagini ontologiche le *ricerche psicologiche:* ma nella teorica della ragione e della volontà l'autore gettava forse il primo ai nostri tempi, dopo il Vico e il Gerdil, le fondamenta del nuovo Ontologismo italiano, precedendo di cinque anni la famosa formola ideale della Introduzione allo studio della filosofia di Vincenzo Gioberti. " La ragione, scriveva il D'Acquisto, è facoltà per cui la nostra mente intende perennemente in sè stessa la sua ragion d'essere che è lo Assoluto essere, cui si riferisce come a sua causa, e però è simultanea l'affermazione dell'assoluto e del relativo, del necessario e del contingente, nè è possibile la realtà e la cognizione del secondo termine senza il primo. La nostra conoscenza non comincia nè dall'uno, nè dall'altro; non è possibile la conoscenza sensibile ed empirica senza la intuizione pura e razionale, nè il particolare senza il generale: lo svolgersi della nostra intelligenza comincia da sè, ed in sè conosce insieme l'uno e l'altro (v. 2, pag. 197). " Rispetto poi alla volontà, questa è libera perchè la intelligenza è forza viva, e nella individualità dell'essere intelligente di sè stesso e de' suoi fini è ne-

cessità ci sia la libertà dell'operare. E queste poche parole erano sufficienti a distinguere la nuova teorica ontologista della cognizione da quella del Malebranche, e dall'altra che veniva dopo del Gioberti. Intanto faceva il nostro seguire come appendice alla Psicologia il *Saggio sulla legge fondamentale del commercio fra l'anima e il corpo dell'uomo* (1837); e proprio in questo libro la teorica ontologica della creazione, posta a chiave di tutte le soluzioni della scienza, a principio e legamento degli esseri tra loro, e a ragione dell'unità ed armonia di tutti i reali, va spiccata quanto più si poteva, di guisa che ci hai mirabilmente corretto il sistema Miceliano; resa persuasibile la monadologia del Leibnizio; dato miglior costrutto alla questione scolastica, tanto rischiosa e importantissima, della individuazione, ovvero della materia e delle forme; prevenuta infine la metessi del Gioberti.

Nè meno profonda opera è l'altra che venne dopo di alcuni anni, e fu l'ultima, poichè restò tuttavia inedita la *Logica* [1] della *Filosofia fondamentale,* cioè il *Trattato delle Idee* o *l'Ideologia,* per quelle sottili considerazioni sulla *empiricità* della intelligenza, ed affermazione dei suoi *rapporti;* sulla conoscenza speciale che va fatta di noi, dell'assoluto, del mondo; e sulle idee e loro singolare natura, come rappresentazioni in noi de' concetti onde Iddio informa i principî creati, e statuisce le nature degli esseri. È ferma pel D'Acquisto la sentenza Aristotelica, *nunquam sine phantasmate intelligit anima;* ma al sensibile trova unito l'intelligibile e a questo l'as-

1 Anche questa *Logica* è stata posteriormente pubblicata nel 1871 per cura de' nipoti del D'Acquisto, e con nostra breve avvertenza.

soluto; anzi non ammettendo che le idee procedano per generazione, siccome è piaciuto ai sensisti, pone incontrastabilmente che il loro spiegamento nell'ordine spontaneo degli atti sia simultaneo, essendochè nell'è sensibile avvi compreso l'è intellettuale, e l'è necessario, obbietto della triplice cognizione di nostra intelligenza. Insomma, quanto alle ragioni del conoscere, il nostro filosofo poneva nell'*È* assoluto sì la certezza dell'essere, e sì la intelligibilità delle cose e la forma della ragione.

Ma, come coronamento della Filosofia fondamentale venne fuori il *Sistema della scienza universale;* sistema nel quale il nostro filosofo volle comprendere le ragioni di tutte le discipline umane, e l'ordine sì della conoscenza razionale e sì della rivelata; e libro, in cui il D'Acquisto massimamente si scuopre continuatore e perfezionatore della dottrina Miceliana, della quale rinnova in parte il linguaggio e feconda gli spiriti, tirandone fuori quella universalità di comprensione, onde si compone l'organismo del sistema: il quale riflette nel suo metodo l'ordine reale delle cose, e nelle relazioni logiche, sulle quali cammina, le relazioni ontologiche medesime; raccogliendo così quella vera scienza che consiste " nella perfetta conformità con l'ordine di realtà. " Perno di questo sistema di scienza universale si è la creazione, onde la Forza per se viva ed infinita si fa ragione della perpetua novità, *fluente ed essenzialmente condizionale,* quando essa ragione è immanente ed eterna; distinta sostanzialmente dalle novità che è tutta nel termine *continuo ed unico* della fecondità della vita infinita. La quale, penetrata dalla sua stessa infinita Intelligenza con un amore di sè perfettissimo, aggiunge al *prodotto* del suo agire il *concetto* della sua Intelligenza, e dal

concetto che per l'Amore informa il prodotto già è fatta la creatura; di maniera che il *prodotto*-dell'atto infinito è la condizione e la materia d'infiniti *concetti*, che la Sapienza infinita concepisce, e l'Amore informandone il *prodotto*, mette in essere di reali creature e di principî metafisici. Che se il *prodotto* è indefinito, il *concetto* per l'opposto è definito, sì che l'uno è *forza*, l'altro è *legge;* ed esce così da' termini dol *prodotto* e del *concetto,* che sono può dirsi *la prima creazione,* il fatto della *seconda creazione*, mondo *apparente* o *aspettabile*, come diceva il Miceli. Il quale poneva, a rigore della sua unità di essere, il mondo aspettabile come uno stato determinato o una cotale partecipazione della Onnipotenza, che era uno de' tre stati immanenti della Forza o Essenza infinita; ma il nostro fece di questo mondo aspettabile uno special termine prodotto dall'azione della Vita infinita e ordinato da' concetti della Sapienza, tantochè il prodotto unico e semplicissimo nella sua prima ragion d'essere si fa multiplo pe' concetti; dal che la legge che natura la forza finita, e lo apparire nella creatura la forza e la legge connesse nell' unità di un medesimo essere. È questa parte fondamentale della teorica della creazione è proprio quel che ha corretto il D'Acquisto alla dottrina dell'Ente vivo e reale agente in perpetua novità del Miceli; pel quale la novità restava nella vita stessa dell'Ente vivo, quando pel D'Acquisto è sola nel termine posto come prodotto di essa vita; e ciò perchè il prodotto è un che di sostanziale, quantunque finito e contingente, non uno stato, o modo, o flusso, o ludo della Forza infinita sempre nuova nella sua vita, in che il Miceli faceva starsi appunto la creazione. Per tanta connessione del *concetto*

col *prodotto,* onde la ragione della individuazione delle cose create, e l'uscire dalla *unicità* del prodotto la moltiplicità de' *principî metafisici* e delle creature, ogni principio metafisico è intelligibile e potenzialmente intelligente; e può la sua vita metafisica riuscire nell'atto a vita sensitiva, intellettiva o ragionevole, senza cangiare di essenza, ma attuando le sue potenze col pigliare tutta la perfezione che è possibile al suo essere. Da ciò la distinzione de' reali in esseri non intelligenti ed esseri dotati d'intelligenza, in entità semplici e composte. I concetti poi della Sapienza, eternamente esistiti in Dio, sono i tipi ideali, a cui rispondono le cose create; siccome rappresentazione di esse cose sono le nostre idee, formateci da noi, ma rispondenti ad ognuna di quelle combinazioni. Così il D'Acquisto non negava, siccome hanno fatto i nominalisti di tutti i tempi, l'universale *ante rem,* ma nè manco accoglieva l'universale *in re* quale essenza del particolare, a modo de' realisti del medio evo, o come qualcosa di assoluto in se stesso, siccome taluni degli antichi platonici o de' moderni ontologisti di Francia hanno voluto le Idee. Il nostro non disconobbe l'opera di nostra mente, nè la ragione obbiettiva delle idee; e però per lui le idee furono concetti umani, ma nel tempo stesso rispondenze reali e modelli eterni della divina inlelligenza. Non dico poi come sia stupendamente sostenuta l'unità del prodotto della moltiplicità de' concetti, nella *universale economia della creazione;* in cui tutto è vita, siccome aveva detto Leibnizio, tutto forza e movimento di una immensa armonia intorno ad un centro comune e universale. Nè voglio entrare nelle attinenze della scienza universale col domma rivelato, nella distinzione della cognizione

in *reale* e *fenomenale*, *essenziale* o *sperimentale*, posta dal nostro filosofo conformemente alla dottrina Micciliana sulla natura della cognizione; bastandosi il dire che il Sistema della scienza universale del D' Acquisto varrà per la filosofia italiana quanto la Teosofia del Rosmini e la Protologia del Gioberti; le due opere per le quali l'Italia non ha da invidiare dal lato dell'altezza speculativa alla Logica dell'Hegel e allo Schizzo di una Filosofia del Lamennais. Nè credo sia uopo notare quanto questo sistema del nostro superi dall'altra parte in valore scienziale le grette teoriche del materialismo e del positivismo de' nostri tempi; dottrine, le quali se vogliono comporsi a sistema rinnegano se stesse; se no, danno spettacolo di tal difetto di logica da legittimar bene il loro odio ai principî universali e alle deduzioni sillogistiche.

Intanto, o signori, non attese il nostro filosofo solamente alla filosofia speculativa, di cui volle dare una sintesi stupenda in questo Sistema di scienza universale; bensì alla speculativa diè compimento nella pratica: e però dopo il citato sistema mise fuori partitamente il *Corso di Filosofia Morale* e l'altro di *Diritto naturale*, le quali discipline professava da lodatissimo maestro in questa R. Università palermitana; e ai corsi suddetti fece pur seguire due importantissimi libri, che sono *Sulla necessità dell'autorità e della legge* e *Sulla genesi e natura del diritto di proprietà e sulla legittimità della proprietà giuridica.*

Distinguendo l'atto creativo, fondamento della Scienza universale, e ragione ultima e logica della Psicologia e della Ideologia, sì in ordine all'essere, e sì in ordine all'operare, esso è posto rispetto all'essere come *impe-*

rativo producente, rispetto all' operare come *dirigente;* onde " suprema legge di essere è l'azione producente, e suprema legge di operare è la sua nozione esistente nella intelligenza dell'uomo. " Così, lo stesso atto come imperativo *producente* è legge metafisica di tutti gli esseri, ma per l'uomo in specie è legge morale; perchè si pone come imperativo *dirigente,* come norma che la intelligenza, la coscienza e la volontà, conoscendola, possono intanto per la libertà, di che gode l' uomo, obbedire o trasgredire, senza necessità di leggi meccaniche o fisiche, alle quali non potrebbe mai il materialismo sottrarre l'uomo, appena si sia negata l'esistenza di un soggetto spirituale. Il principio creativo stesso fu adunque pel nostro filosofo la ragione suprema della morale e del diritto, della libertà e della umana personalità, onde il diritto di proprietà, e la proprietà di diritto; e fu ragione obbiettiva e assoluta, non subbiettiva e relativa siccome hanno professata la scuola critica e la sensista; nè imaginaria e convenzionale, siccome ha detto la materialista; per la quale legge morale, libertà di volontà, responsabilità di azioni, premio, castigo, virtù, vizio, sono voci, che a rigore di logica, sopravvissute alle credenze di popoli fanciulli o alla barbara teologia del medio evo, dovrebbero uscire dal linguaggio di popoli adulti nella scienza della natura, e da' vocabolarî delle moderne lingue, insieme alle altre di Dio, di anima, di vita futura; alle quali dovrebbero essere surrogate quelle di materia e forza, cervello e fosforo, circolazione della vita, immortalità della materia, rinnovazione in infinito delle sue forme. Il Corso di Filosofia morale del nostro filosofo è forse il più vigoroso libro di scienza morale che abbia la scuola ontologica, nè da scapitare per nulla nella

parte teoretica ai capitoli speculativi, non storici, del libro sul Buono del filosofo torinese.

Nè meno profonda di sottilità metafisica è la teorica generale del diritto tirata dalla *tipicità* della natura umana, onde è posta quella virtù radicale dell'attività della persona, la quale tende a conservare, a sviluppare ed a perfezionare la natura umana, e si dice *diritto;* nè poca originalità si hanno le due teoriche speciali della necessità dell'autorità e della legge, e della natura della proprietà e della sua legittimità giuridica. La personalità nella specie e nell'individuo pone da un lato l'autorità e la legge, costituisce dall'altro la proprietà e la sua legittimità nell' individuo, nel comune, nello stato, nel quale non si confondono in unità panteistica comuni e individui, tanto che lo stato sia solo e tutto; ma c'è la suprema tutela dei diritti di qualsiasi personalità individuale o collettizia, e a ragione di questa tutela che è sovrana personalità, esso ha sovrano diritto, non però unico, universale, senza legge e senza doveri verso le minori personalità, onde soltanto è possibile e giuridica la maggiore dello Stato. Furono questi trattati ultimi del D'Acquisto, scritti ad oppugnare i perversi intendimenti delle sette socialistiche de' nostri tempi, e a maggiore confermazione de' dritti del corpo sociale e dell'individuo senza che l'uno negasse l'altro, delle scritture più gravi che si leggano sul proposito; e gli elogi del Mittermayer e del Troplong basterebbero a riguardarli tra gli scritti più importanti del nostro siciliano.

Filosofo e teologo, pubblicava indi il Nostro elevato ad una delle più celebrate sedie vescovili di Sicilia, resa illustre dagli onorandi nomi dei Torres, del Testa, del Balsamo, protettori magnifici di lettere e di arti, e dotti

uomini anch'essi opere di argomonto teologico, e specialmente il libro de' *Trattati di Teologia dommatica*: nel quale libro la parte dommatica fa di tesi alla razionale, ma questa si congiunge alla prima in unità di sistema, e porge una cotale filosofia della rivelazione, che, proposta dal Miceli, fu dal nostro proseguita con quella profondità di mente e saldezza e dirittura di discorso, onde dal Cousin, dal Conti, dal Ferri, dal Beaussire, e dagli scrittori dell'Enciclopedia popolare di Torino è stato egli fra' nostri lodatissimo.

Raccogliendo ora dal disegno messo in fatti quale fosse stata la mente del nostro filosofo, rileviamo di leggieri come la Filosofia fondamentale era compiuta dal Sistema della Scienza universale, e la metafisica di questo sistema dal Corso di Filosofia morale e dalla Filosofia del Diritto, sia generale, sia speciale; e questi libri di speculazione filosofica vengon poi terminati dalla Teologia dommatica, accordando così la speculativa e la pratica, la scienza e la fede, in unità di sistema, che rappresentasse l'unità obbiettiva delle relazioni universali, il mondo de' reali nel mondo delle idee. Era questo disegno, o signori, una continuazione della universalità tradizionale della Filosofia italiana, di cui il Vico aveva rinfrescate le linee nella sua *idea compita* di una Metafisica, e il Gioberti, dietro al Vico, vagheggiò l'esecuzione con la sua *scienza ideale* contenuta nella formola enciclopedica del suo sistema.

Il nostro filosofo lasciò splendido esempio come possano essere combattuti da ogni lato gli avversari della filosofia, siano che neghino la scienza per incapacità della ragione, sia che l'appugnino come vana cosa, ovvero come nome senza contenuto, stante essere inutile l'in-

dagine de' principî e de' fini, nè noi poter altro avvisare che fatti speciali e leggi particolari di questi fatti, di modo che le ragioni dei fatti, l'universale, l'assoluto, sono cosa che la moderna scienza debba metter da parte, essendo oramai finito il tempo della metafisica in faccia alla scienza *positiva*. Questi avversari, per opposto riguardo, della filosofia sono i tradizionalisti e i positivisti di Francia [1], i quali ultimi forse non mancano di qualche seguace in Italia, anzi scettico che positivista, e per contraddizione kantiano e sensista nello stesso tempo. Il D' Acquisto intendendo così unitamente e con fina analisi nelle ragioni psicologiche e ontologiche della scienza, già confutava la negazione dei tradizionali; e ordinando, come fece, un sistema di scienza universale, nella cui comprensione si accogliessero le ragioni universe delle cose, il mondo fisico e il metafisico, l'uomo interiore e l'esteriore, il Dio della ragione e il Dio della fede (studio altissimo che occupò in secoli diversi la mente di Platone e di Aristotile, di Sant'Agostino e di San Tommaso, di Cartesio e di Leibnizio, di Kant e di Hegel), dava una mentita al Comte e ai suoi fautori, pe' quali il progresso ultimo della ragione umana sarebbe nella negazione della filosofia; pur carezzata col nome di *positiva* da questi stessi negatori della intelligenza umana e di quell'istintivo bisogno di penetrare i principî e i fini delle cose, e se medesima, onde riposarsi nella studiata affermazione dell'Universo, ovvero nella consecuzione della scienza. Finchè la mente umana sarà qual'essa è fatta da sua natura, sentirà sempre il bisogno

1 v. *Les adversaires de la Philosophie par* Ernest Naville. Paris 1869.

dell'assoluto, dell'infinito, dell'universale, del necessario; e questa necessità logica e ideologica che si voglia dire, è la significazione appunto della necessità ontologica o reale; onde il fatto e la comprensione della scienza, e l'ordinamento proprio della filosofia, che è essa scienza delle ragioni universali delle cose, delle relazioni tra l'assoluto e il relativo, il necessario e il contingente. Quando il positivismo avrà bandite dalla mente umana le idee naturali e spontanee di assoluto, di necessario, d'infinito, di uno, di eterno; allora, satisfatta, se sarà possibile, del solo relativo, o contingente, o finito, o multiplo, o temporaneo, si acqueterà essa alla filosofia positiva. Ma sarà questo sempre un desiderato del positivismo; e se l'uomo, come fu detto dall'Hegel, è per natura religioso, anzi, a detta di Adolfo Franck, *incorreggibilmente religioso* [1], noi possiamo dire ch'esso sia pure per natura e *incorreggibilmente* metafisico. Il fondatore stesso della scuola positiva, il Comte, finì col darsi anch'egli metafisico e teologo; e le negazioni medesime del più famoso dei suoi discepoli, siccome hanno bene notato il Janet, il Caro, e il Naville, sono professione di una speciale metafisica, di una certa qualsiasi teologia. Quando lo Stuart-Mill è venuto a dire che la filosofia positiva non dovrebbe nè negare, nè affermare quanto riguardi o una causa superiore e prima, o la natura dell'anima umana, sì che debba così tener come possibili e teologia e psicologia [2]; tirò sopra sè per questa concessione l'ira del Littrè e di qualche altro rigido positivista [3]; ma fu confessata

1 v. *Philosophie et Religion*, avant propos. p. XIII, Paris 1869.
2 v. *Auguste Comt. et le Positivisme par* J. Stuart Mill, p. 15-67. Paris 1868.
3 v. *Auguste Comte et Stuart Mill par* É. Littrè ecc. Paris 1867.

con ciò dall' illustre uomo la debolezza e la inconcludenza da una parte della filosofia positiva, e dall'altra fu condannata qualsiasi negazione che già faceva con essa entrare la scuola positivista nel campo di scuole metafisiche, come la materialista e la critica. Senza metafisica, la filosofia positiva de' nostri tempi non potrebbe riuscire che al freddo scetticismo, tenebra dell'intelletto, e morte del cuore umano.

Che se il D'Acquisto correggeva il sistema Micceliano fondato sull'unità panteistica dell'essere [1], confondeva il positivismo, e mostrava la nullità della scuola critica; temperava eziandio col profondo studio de' fatti psicologici i voli qualche volta male spiegati e rischiosi dell'ontologismo contemporaneo; e non senza ragione un illustre scrittore di storia di filosofia ha posto il nostro filosofo nel numero di quelli che appartengano alla scuola *comprensiva* [2]; ovvero a quella de' più temperati fra gli Ontologisti; anzi altri ha detto, e con molta verità che avendo il nostro già precorso il Gioberti nella teorica della visione ideale, pur la restringeva in limiti più prudenti e più conformi ai fatti di conscienza e alle idee onde essa procede [3].

Nel D'Acquisto, o signori, più che altro fu risentita la vigoria e comprensione di mente del Miceli, unita a quell'abito di interiore riflessione, onde la signora de Stael diceva di Kant, ch'egli viveva solo coi suoi pen-

1 v. *Il Miceli ovvero dell'Ente uno e reale, Dialoghi tre seguiti dallo* Specimen scientificum. V. Miceli *per* Vincenzo Di Giovanni, Palermo, vol. 1° 1864, v. 2° 1865.

2 v. Conti, *Storia della Filosofia*, v. 2° *Appendice*. Firenze 1864.

3 Ferri, *Essai sur l'histoire de la Philosophie en Italie*, t. 1er p. 460, Paris 1869.

sieri, e tuttavia portava nelle tenebre del pensiero una fiaccola luminosa [1]. Il nostro filosofo, della guisa stessa che il Kant, richiede leggitori pazienti e perseveranti, e questi tali solamente trovan compenso alla poca arte e secchezza della forma in pensieri profondi e nuovi e fecondi di molta virtù scientifica. Nè solamente come pensatore e scrittore, ma eziandio nella pratica somigliò il nostro que' buoni tedeschi che vigorissimi di pensiero poco intendono la vita pratica, non entrano nelle passioni della vita pubblica, vivendo in un mondo ideale che non vogliono sia contaminato dalla brutta realtà dei fatti umani. Fu pertanto più sottile che imaginoso metafisico, più atteso ai principî che ai fatti; e da ciò l'aridità della forma, l'andamento astratto e arduo delle idee, la noncuranza dello stile quasi dimenticato dietro ai sottilissimi svolgimenti del pensiero. Quando due anni addietro io ripeteva in uno scritto apposta sul nostro filosofo quel che sin dal 1854 aveva pubblicamente avvertito [2], cioè la bella gloria che tornava al nostro paese dall'avere il D'Acquisto già preceduto di qualche anno il Gioberti nel porre il principio di creazione a fondamento del sano ontologismo e a risoluzione delle questioni più gravi e difficili della scienza, sì che il nostro siciliano andava tra' principi della filosofia contemporanea italiana, non aggiungeva intanto, che a parte della gloria dell' illustre uomo entrava quest' onorevole consesso, di cui ebbe il D' Acquisto negli ultimi anni che risedette a Palermo la presidenza; e confesso il torto

1 v. *De l'Allemagne* t. 2, chap. VI, *Kant*. p. 199, Bruxell. 1820.

2 v. *Sullo stato attuale e su' bisogni degli studî filosofici in Sicilia per* Vincenzo Di Giovanni, p. 49 e segg. Palermo 1854.

del mio silenzio. Ma mi è ora forse più consolante celebrando noi la ricordanza di tanto onorando personaggio, il poter dir quello che aveva allora taciuto; e il vedere come eziandio in mezzo alle distrazioni politiche, non per favore di fazioni o per compiacenze di tempi, si ricordi il paese degli egregi trapassati che veramente meritino aversi solenne celebrazione di lodi, e come, tacendo innanzi alle virtù della mente ogni bassa considerazione d'intollerante giudizio, si esulti da' buoni alla gloria di un loro concittadino, superbi della riverenza in che sia tenuto il nome del nostro filosofo da scrittori nazionali e stranieri; e lieti che nel povero figlio di un ciabattino, nell'umile frate francescano, nell'antico professore dell'Università palermitana, nel vecchio Presidente di questa Accademia, nel venerando Arcivescovo di Monreale, abbia la Sicilia un metafisico da stare a lato, come han detto i francesi, del Malebranche; un filosofo, a detta dei tedeschi, da far compagnia al Leibnizio; un profondo pensatore, secondo i nostri, che ha il merito di avere saputo tra i siciliani mettersi al posto del Miceli, e fra gl'italiani di terra ferma avere pervenuto il Gioberti.

A Platone l'Accademia dedicò un'ara la cui epigrafe dettò Aristotile; e ad Aristotile que' di Stagira votarono annuale festa che ebbe nome di *Aristotelea*. E lasciando i tempi antichi, la Germania onora oggi di un monumento l'Hegel, come di statue l'Italia superiore ha onorato il Rosmini e il Gioberti. Noi di Sicilia, è doloroso il confessarlo, abbiamo veduto la Francia onorare di un busto nelle gallerie imperiali di Parigi il Ventura, e intanto non si è posto fra noi a tant'uomo un ricordo; nè, morto il D'Acquisto, sin oggi si era pensato a ren-

dergli pubblica testimonianza di onore [1]. Io vidi un giorno il nostro filosofo nel sontuoso palazzo degli Arcivescovi di Monreale, accanto allo stupendo Chiostro dalle cento colonne e alla normanna Cattedrale di marmi e di oro, sotto il pallio vescovile attendere a filosofare come da umile frate nella povera cella di Sant' Antonino; e mi figurava presenti alle nostre metafisiche disputazioni gli spiriti di Ludovico Torres e di Francesco Testa, di Vincenzo Miceli e di Nicola Spedalieri, mentre pareva si avvivassero di bella vita le figure di Pietro Novelli, e di fuori penetrasse l'eco della musa di Antonio Veneziano. Si raccoglievano allora nel mio pensiero tre secoli di storia di quei luoghi e di quella città; e nel vivente filosofo sentiva tuttavia mantenersi viva, nè minore di se, la gloria di Monreale. La quale riteneva essere gloria di tutta Sicilia, nè di quel tempo era sorto il vezzo che il dispregio del luogo natale fosse merito cittadino, e la patria stesse in un astratto nome cui nessuna terra risponda, nessuna delle tradizioni che fanno la storia di una nazione. Ora pertanto si compiace il mio animo, o signori, che questa commemorazione che fa la nostra Accademia della memoria di un uomo che è stato di tanto onore alla Sicilia, sia omaggio che è reso nel tempo stesso a' nostri grandi e alla scienza

1 Quando il D'Acquisto da professore dell'Università palermitana venne elevato alla dignità di Arcivescovo di Monreale fu fatto scolpire al professore Morello il bellissimo busto del nostro filosofo che si conserva nelle sale dell'Università. Avvertiamo questo a lode di chi reggeva allora l'Università, e a sprone de' concittadini dell'illustre filosofo e del Municipio di Monreale, dal quale si aspettano debito onore di pubblico monumento il Veneziano, il Novelli, il Miceli, e il D'Acquisto.

italiana: e se nella gloria di Monreale c'è quella di Sicilia, nessuno penserà che nelle glorie di Sicilia non ci sia l'onore e il vanto di tutta Italia, e che la festa che fa un Municipio ai suoi nobili personaggi, o la lode dell'Accademia di una città ai suoi illustri letterati o scienziati, non sia festa e lode nazionale, siccome privata e pubblica esultazione. Oh! serva questa letteraria solennità, dedicata dall'Accademia palermitana al suo defunto Presidente, di sprone a saper onorare in ogni tempo i nostri grandi, in qualunque terra sieno nati; a non dimenticare le loro virtù sia dell'ingegno, sia dell'animo: e i marmi consacrati per pompa ridicola a nomi immeritevoli, che appena incisi nella pietra li copre l'obblio, si dedichino piuttosto agli illustri cultori delle scienze e delle arti, per le quali solo un popolo va nominato e segna suo cammino nella storia della umana civiltà!

INDICE

CORREGGI

p. 32	nota 2	*Guillelme*	*Guillaume*
p. 133 / p. 134	l. 26 / l. 27	di Compiegne	di Champeaux
p. 170	nota l. 3	An. II. p. 240. Pal. 1859	An. I. p. 22 Pal. 1858
p. 197	l. 19	Quid	Quis
p. 225	nota l. 2	del VII°	del V°



Storia della Filosofia in Sicilia da' tempi antichi al secolo XIX. Libri quattro di Vincenzo Di Giovanni. Due volumi. Palermo 1873.

« Il prof. Vincenzo Di Giovanni dà prova di una instancabile operosità. Le sue opere sono già numerose e varie; esse abbracciano la letteratura, la storia e la filosofia di cui è professore. Ne' due volumi che per ora ci limitiamo ad annunziare egli scorre tutti i periodi della storia della filosofia da' tempi antichissimi sino ai contemporanei, occupandosi di raccogliere tutto ciò che in ciascuno di essi si riferisce alla Sicilia. Per questi studi, i quali quanto a compitezza di compilazione non ci sembrano lasciar nulla a desiderare, e quasi ci pajono peccare piuttosto per abbondanza che per difetto, egli ha potuto disporre e si è giovato di molti manoscritti esistenti nelle pubbliche biblioteche di Messina, di Catania e di Palermo, e in molte private; cosicchè egli ha raccolto un gran numero di documenti inediti e salvato dall'obblio moltissimi nomi che vivranno omai finchè il suo libro avrà vita. Tutto il secondo volume si riferisce alla filosofia contemporanea, e tratta dei seguaci di Vincenzo Miceli, del quale l'autore ha già con altre opere pubblicato e illustrato il sistema, dei Psicologisti, dei Sensisti, Spiritualisti ed Eccletici e principalmente del Mancino; de' nuovi Tomisti fra' quali del Ventura in ispecial modo; degli Ontologisti e sopra gli altri di Benedetto d'Acquisto da Monreale. Non sono dimenticati gli scrittori di storia della filosofia, e l'opera termina con una conclusione in cui vien segnato il carattere della filosofia siciliana, *antica*, *scolastica*, *moderna*, *contemporanea*. Un indice completissimo contiene i titoli di tutte le opere e scritture notevoli edite ed inedite distinte per secoli che si riferiscono alla storia suddetta. »

(Dalla *Filosofia delle scuole Italiane*, anno IV, vol. VIII, disp. I, p. 132. Roma 1873).

« Il professore Vincenzo Di Giovanni produsse in questi due volumi forniti di molte ricerche e di erudizione varia tutta la Storia della filosofia dai tempi antichissimi sino ai contemporanei, occupandosi di raccogliere e possibilmente collegare tutto ciò che in ciascun periodo si riferisce alla Sicilia. Il primo volume tratta delle origini, e tende a coordinare i principii del pensiero filosofico in Sicilia coll'indole dei suoi popoli e colle sue tradizioni religiose. I filosofi italogreci, arabi, scolastici, cartesiani, leibniziani, che hanno vissuto, scritto e insegnato

in Sicilia, sono successivamente il soggetto del primo volume fino a Vincenzo Miceli.

Il secondo volume si riferisce alla filosofia contemporanea e tratta de' seguaci del Miceli, del quale l'Autore ha con altri scritti pubblicato e illustrato il sistema. Vengono per ordine i Psicologisti, i Sensisti, gli Spiritualisti ed Eclettici e per gli altri occupa un posto distinto il Mancini; i nuovi Tomisti, fra quali il Ventura; gli Ontologisti e sopratutti Benedetto D'Acquisto da Monreale. Non sono dimenticati gli scrittori di Storia della Filosofia, e l'opera termina con una conclusione, in cui viene di nuovo segnato il carattere che si attribuisce dall'Autore alla filosofia Siciliana. Un indice abbondante contiene i titoli di tutte le opere e scritture notevoli edite ed inedite distinte per secoli che si riferiscono alla Storia suddetta. Non sarebbe forse azzardato il giudizio di chi considerasse questo lavoro come un quadro della Storia della Filosofia veduto dalla Sicilia e ristretto ne' limiti di questo punto di vista. »

(Dalla *Nuova Antologia* di Scienze, Lettere ed Arti. Anno nono, vol. XXXV. fasc. 1°, Genn. 1874. Firenze 1874).

« Non avendo noi autorità di giudici, diremo quello che ci abbiamo imparato leggendo il libro dell'illustre filosofo siciliano. E prima abbiamo rilevato l'utilità che viene dal ricercare le tradizioni della scienza, in quella parte segnatamente d'Italia, dove la filosofia ebbe i primi cultori, forse perchè più vicini allo vie del sole e bagnati d'ogni intorno dalle acque, e preordinati perciò a rinascere i primi dall'acqua e dallo spirito. Non avendo veduti gli altri libri, dove l'A. espone il sistema del Miceli, abbiamo presa da quest'opera sufficiente notizia, perchè ne possiamo trarre, a conforto, una nuova prova del senno proprio all'ingegno italiano, che, anco nelle più ordinate speculazioni, si lascia docile guidare alle tradizioni scientifiche e religiose, e anche quando pare non curi il senso comune si mostra sempre nulladimeno ossequente alla fede. Si conferma ciò confrontando il sistema del nostro siciliano con quello del bretone Déschamps e meglio con quello dello Schelling e dell'Hegel, a' quali, come il Di Giovanni dimostra, il Miceli nostro precorse. Benchè il sistema dell'*Ente vivo agente in perpetua novità* e quello dell'*Idea che diventa* s'avvolgano nel panteismo e ne conducano alle conseguenze, s'osservi nulladimeno differenza ch'è dall'Ente vivo all'Idea astratta infeconda; dall'agire al divenire. Il siciliano ammette almeno una causa possibile, reale benchè non sappia bene distinguere dall'effetto, ma l'alemanno nega causa e effetto.

Il siciliano rigira l'Ente vivo in sè, l'alemanno fa movere l'Idea votamente nel vuoto.

Ci ha fatto conoscere il Di Giovanni due altri fra' più benemeriti filosofi siciliani, il D'Acquisto e il Tedeschi, al primo dei quali, a preparare le vie al Gioberti, non fu impaccio la tonaca, e a mirare in su non fece ombra la mitra; e il secondo professa una Filosofia, che dovrebbe avere molti più seguaci fra noi, la filosofia di tutto l'uomo, anima e corpo. Fintanto che i filosofi alieni dallo studio della materia, si staranno contenti a esaminare i fatti dello spirito e i naturalisti tutti involti nello studio della materia, disprezzeranno le speculazioni de' filosofi, la scienza vagellerà sempre fra le aridità dell'idealismo e le sozzure del materialismo; ma quando filosofia e fisiologia si gioveranno a vicenda, come nelle speculazioni del valente siciliano, la scienza filosofica risponderà davvero alla sua vocazione e ci correrà speditamente sicura.

Quello poi che più di tutto ci ha consolato, è l'aver trovato che quasi tutti ecclesiastici sono i filosofi siciliani, e che la scuola più illustre ha avuto sua sede in un seminario. Agli ecclesiastici nostri colleghi potrebbe essere questo de' siciliani ottimo esempio, dico del modo come si possa la Teologia confortare con la Filosofia e con l'intelletto illustrare la fede. Dico che certi compendi di Teologia che s'usano fra noi, si dovrebbero oramai smettere e non seguitare a istupidire così barbaramente gl'ingegni, e che si possa farlo o che giovi, dico che la Sicilia ce ne ha dati gli esempi. »

(*La Scuola*, rivista italiana dell'istruzione pubblica diretta da Augusto Alfani. Anno II, Vol. II, Fascicolo XI-XII, p. 450. Fir. 1873).

« Opera considerevolissima, pel nome dell'autore, il più degno continuatore di quella filosofia siciliana, della quale egli si fa meritamente lo storico; per la singolare importanza ch'ebbero i filosofi siciliani in quella che si chiama filosofia italica, e per la gran copia di notizie in gran parte inedite sopra i filosofi siciliani, messe in bell'ordine e in bella luce dal Di Giovanni. Il primo volume tratta della filosofia antica, scolastica, e moderna, terminandosi co' filosofi del secolo passato, sommo trai quali Vincenzo Miceli. È diviso in tre libri; tratta il primo libro delle origini, ossia della *Filosofia italica* propriamente detta, e de' filosofi greci e latini in Sicilia; il secondo libro considera la filosofia medievale, araba, scolastica, platonica, orientalistica in Sicilia (alcuni filosofi siciliani ebbero diretto contatto colla Cina e col Giappone; questo capitolo nell'opera del Di Giovanni ci giunge intieramente nuovo

ed importante); il terzo libro de' così detti Cartesiani e Leibniziani in Sicilia. Ma di utilità anco maggiore ci parve il secondo volume dell'opera ove non solo si narrano distesamente le vicende della filosofia siciliana nel secolo nostro, ma s'aggiunge una ricca appendice, nella quale, oltre ai saggi delle dottrine di parecchi filosofi, si trova pure la interessante corrispondenza epistolare tra il filosofo siciliano Salvatore Mancino e Victor Cousin. Il prof. Di Giovanni non ha reso solamente un buon servizio alla sua Sicilia, ponendole in rilievo con un bel libro l'opera intellettuale de' suoi filosofi, ma egli ha pure con l'aggiungere un nuovo ed importante capitolo alla storia della cultura filosofica italiana, reso un eccellente servigio alla nostra letteratura, del quale anco gli studiosi che non possono consentire ne' suoi principii, gli professeranno sempre gratitudine. »

(Dalla *Rivista Europea*, Anno V, Vol. II, Fasc. 1° marzo 1874, p. 133. Fir. 1874).

« Una histoire écrite avec une grande connaissance de la matière traitée et un chaud amour de la patrie, est l'*Histoire de la philosophie en Sicile* [1], du professeur Vincenzo Di Giovanni. Cette oeuvre, d'une donnée très neuve, raconte depuis des temps reculés jusqu'à nos jours ce que fut la philosophie en Sicile sous la civilisation grecque, la civilisation latine et la civilisation chrétienne. Les mouvements de cette science ont un lien intérieur qui relie toutes les écoles et les maîtres divers sous une même pensée dans laquelle se reconnaît le caractère propre de la philosophie sicilienne. C'est à retracer ce caractére que s'est toujours appliquè l'auteur dans cette histoire, où l'ordre chronologique et l'ordre logique se mêlent heureusement. Ce rapprochement des écoles, cette union d'un système avec l'autre dans un grand drame de vingtcinq siècles, sont mis devant nous avec un tel relief, que le lecteur se sent vivre dans les époques même où l'auteur s'est transporté. L'histoire de la philosophie n'est pas séparée de l'histoire civile de l'île. La civilisation des temps grecs, de la période normande, de la phase souabe, est présentée avec toute son importance dans les différentes èvolutions. L'inspiration du livre est sicilienne, mais le but de l'oeuvre a une importance plus grande : c'est l'exposition de la pure philosophie italienne antérieuremente aux idées et aux systèmes philosophiques de France et d'Allemagne. Sous l'influence de cette donnée, le livre commence par un long chapitre sur

[1] *Storia della filosofia in Sicilia dai tempi antichi al sec. XIX*. Libri quattro di VINCENZO DI GIOVANNI. Palermo. L. Pedone-Lauriel, 1873, 2 vol. in-16 de 430 et 627 p.

les origines italiennes et siciliennes, destiné à montrer, en même temps que la nationalité ethnographique, la nationalité de la pensée philosophique italienne, et la part qu'eut dans ce développement la nation sicilienne, dont le fond, comme le démontre M. Di Giovanni, était le très antique tronc sicule ou italique, et ne s'altéra pas sous toutes les superpositions grecque, romaine bysantine, arabe, normande, angevine ou espagnole. Au siècle dernier, la philosophie sicilienne eut son chef d'école dans Vincenzo Miceli, le précurseur du moderne panthéisme allemand. Avec ces hommes remarquables se ferme l'histoire philosophique moderne de la Sicile, et s'ouvre la période contemporaine, qui eut à son tour E. Amari, d'Acquisto et Scinà qui, lui aussi, fut l'historien de la philosophie. Ici M. Di Giovanni montre ces talents de critique dont il a donné des preuves dans les deux volumes qu'il publia sur Miceli en 1864-65, et qui lui méritèrent, en France, une étude de M. Beaussire dans le travail de celui-ci sur le mouvement philosophique en Sicile, et un examen de M. Perrens dans la *Revue des Deux-Mondes*. Dans l'appendice est republié l'article de M. Beaussire, et sont aussi imprimées quelques lettres de Cousin au sicilien Mancino. Viennent ensuite quelques mélanges et un poëme didactique latin sur le système de Miceli, poème digne des plus grands latinistes du XVIe siècle. En résumé, le livre de M. Di Giovanni ne nous semble rien laisser à désirer. »

(Dalla *Revue des Questions historiques* VIIe ann. oct. 1873. Paris 1873 p. 664-65).

« M. Vincenzo Di Giovanni était encore complétement inconnu il y a une dizaine d'années, lorsque la publication de son *Miceli* vint le classer, ainsi que nous le verrons plus loin, parmi les meilleurs historiens de la philosophie. Ici, nous n'avons à parler que du métaphysicien, de l'auteur des *Principii di Filosofia prima* et de l'excellent volume intitulé : *Sofismi e buon senso*. Le primier de ces écrits est l'oeuvre d'un écrivain des plus élégants, et constitue à notre avis le meilleur traité de philosophie élémentaire qui ait paru de nos jours. M. Di Giovanni professe les doctrines ontologiques de Gioberti, et il a su en exposer les principes avec une clarté et une logique des plus remarquables ; la partie historique seule est un peu écourtée, et il est à craindre que, réduite à ces proportions mesquines, elle ne puisse suffire aux jeunes gens qui, avides de connaître les vicissitudes subies par la pensée humaine, ne sauraient se contenter d'un simple catalogue, véritable entassement de faits

et de dates. Quant au second ouvrage *Sofismi e buon senso*, c'est une fort bonne réfutation des principes du panthéisme et du matérialisme, et à force d'industrie, l'aimable philosophe parvient à rendre attrayante la lecturo d'un livre des plus sérieux où sont examinées de graves questions d'où dépend l'avenir de l'umanité. C'est un tableau dont le sujet est austère et simple; mais le coloris est si beau, le cadre est si joli, que les indifférents et les oisifs s'arrêteront pour le considérer, et plus d'une conversion inattendue viendra récompenser l'ingénieux travail du savant et pieux auteur, qui a fait, avec plus de succès pour la philosophie, ce que le bon Antonio Cesari fit jadis pour les lettres en composant ses *Grazie*.....

Spiritualiste convaincu, cela va sans dire, puisqu'il appartient au clergé sicilien, et disciple de Gioberti dont il s'est contenté de modifier légèrement la formule, M. Vincenzo Di Giovanni a eu la bonne fortune de découvrir les manuscrits d'un grand métaphysicien inconnu dans lequel il nous montre un ancêtre d'Hegel et de Schopenhauer. L'Italie a donc eu, elle aussi, son cycle philosophique,, et si au siècle dernier la voix de Miceli s'est éteinte sans écho, c'est que le bon sens national a rejeté dès le premier examen une doctrine subtile et qui ne pouvait germer que dans des cerveaux germaniques. Il n'en était que plus utile d'établir qu'en fait d'erreurs il n'y a rien de nouveau sous le soleil, et les admirables dialogues qui précédent l'èdition des principales oeuvres de Miceli constituent un essai philosophique des plus importants, où l'auteur étudie sous toutes ses faces cette curieuse physionomie d'un prêtre profondément soumis aux préceptes de l'Èglise, et qui se laisse entraîner en plein panthéisme par l'application trop stricte du texte de saint Paul : *In illo vivimus, movemur et sumus.* M. Di Giovanni a complété depuis ce travail si intéressant par la publication d'un court et substantiel volume où il établit un parallèle entre Miceli et Dom Deschamps, bénédictin francais en qui M. Beaussiro avait découvert de son côté un précurseur de l'hégélianisme, et le succès de ces deux ouvrages si purement écrits et si logiquement consus engagera sans doute M. Di Giovanni à composer l'oeuvre plus vaste qu'on attend de lui, c'est-à-dire l'histoire de la philosophie italienne depuis Vico jusqu'à nos jours. »

(Dalla *Histoire de la Littérature contemporaine en Italie sous le regime unitaire*, 1859-1874, par Amedee Roux, ch. XV, p. 323-24, 330-31. Paris, Charpentier, 1874).

